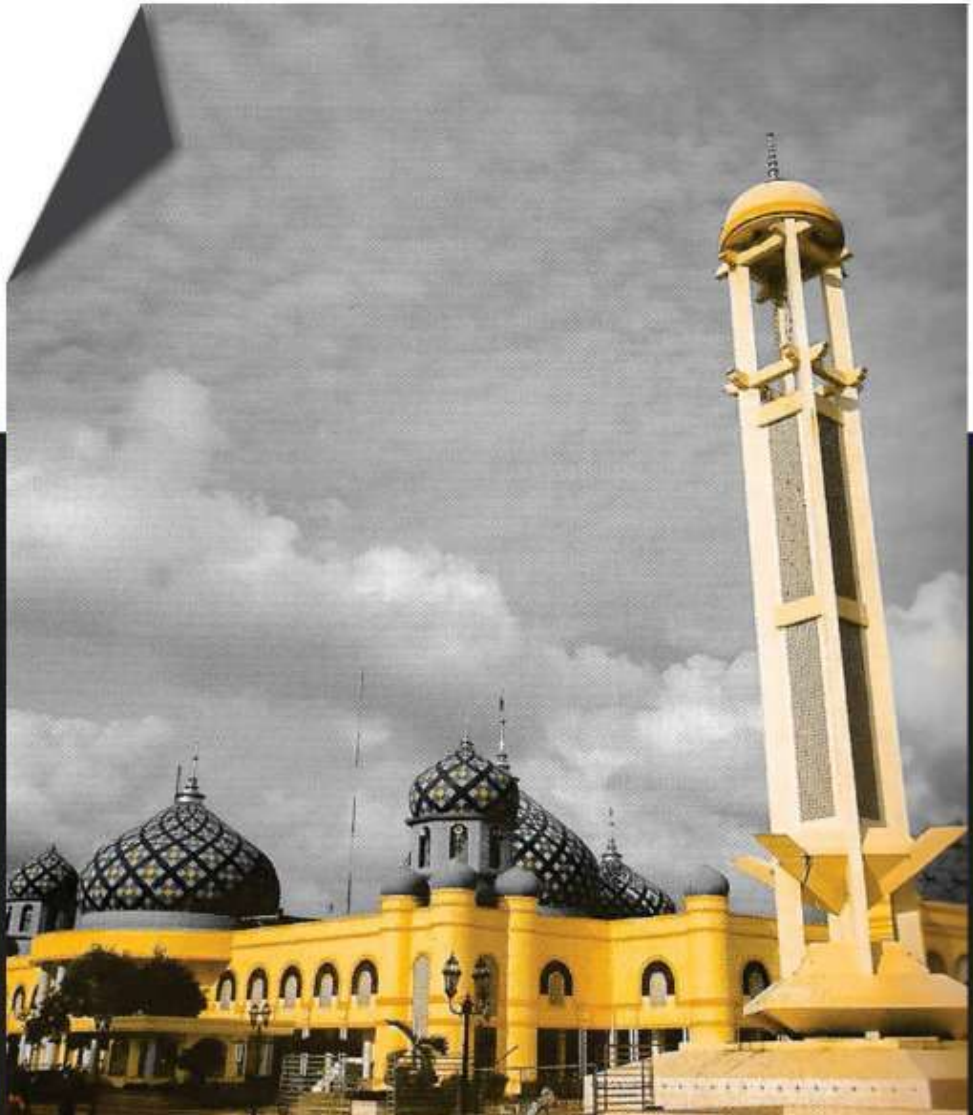
Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.

K-Media

TEOLOGI DAN BUDAYA ISLAM MASYARAKAT BANJAR

Editor : Surawan, M.S.I.



INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PALANGKA RAYA

KALIMANTAN TENGAH – INDONESIA

https://iain-palangkaraya.ac.id

TEOLOGI DAN BUDAYA ISLAM MASYARAKAT BANJAR

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.

Penerbit K-Media
Yogyakarta, 2022

TEOLOGI DAN BUDAYA ISLAM MASYARAKAT BANJAR

vi + 132 hlm.; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-623-316-902-8

Penulis : Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.
Editor : Surawan, M.S.I.
Tata Letak : Uki
Desain Sampul : Uki

Cetakan 1 : Mei 2022

Copyright © 2022 by Penerbit K-Media
All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang No 19 Tahun 2002.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektris maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

Isi di luar tanggung jawab percetakan

Penerbit K-Media
Anggota IKAPI No.106/DIY/2018
Banguntapan, Bantul, Yogyakarta.
e-mail: kmedia.cv@gmail.com

KATA PENGANTAR

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag. (Rektor IAIN Palangka Raya)

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على نبينا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد.

Puji syukur ke hadirat Allah swt., Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas segala rahmat dan karunia-Nya sehingga penulisan buku ini bisa selesai. Salawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Nabi kita Muhammad saw.

Selanjutnya, penulis mengucapkan terima kasih secara institusional kepada Kementrian Agama R.I., IAIN Palangka Raya, Pemda Provinsi Kalimantan Tengah, dan BAZ Kalimantan Tengah yang telah turut memberikan bantuan dan motivasinya sehingga buku ini dapat selesai.

Terakhir, dari relung hati yang paling dalam, penulis tak akan pernah lupa menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada isteri tercinta, Kurniasih, yang dengan penuh kasih sayang dan ketabahan, tak henti-hentinya memberikan dorongan, dukungan, semangat, rasa optimis kepada penulis sehingga penulisan buku ini dapat diselesaikan. Begitu pula kepada ketiga anak tercinta dan tersayang, Farha Kamelia, Fikra Fuady, dan Fahma Nabila yang selama penyelesaian akhir buku ini, mengakibatkan perhatian, kasih sayang, dan

kebersamaan penulis dengan mereka menjadi berkurang. Semoga mereka menjadi anak-anak yang saleh dan ikhlas, cerdas dan trampil, serta bermanfaat bagi masyarakat dan bangsa Indonesia.

Sekali lagi, penulis mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan, bimbingan, dan dukungan yang nama-namanya tidak sempat disebutkan di sini. Kepada Allah jualah penulis bermohon agar semua yang terlibat dalam proses penyelesaian buku ini diberikan pahala yang berlipat ganda dan semoga segala bantuan yang diberikan itu dicatat sebagai amal ibadah di sisi-Nya, *Amin ya Rabb al-Alamin*.

Palangka Raya, 12 Mei 2022
Penulis,

Dr. H. Khairil Anwar, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **iii**
DAFTAR ISI ..... **v**

BAB I BIOGRAFI MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI **1**
A. Masa Kecil Muhammad Arsyad Al-Banjari 1
B. Sejarah Pendidikan Muhammad Arsyad Al-Banjari 9
C. Karya Muhammad Arsyad Al-Banjari 11

BAB II PEMIKIRAN AL-BANJARI SEPUTAR AKIDAH **13**
A. Hakikat Iman dan Kufur serta Status Orang yang Berdosa Besar 13
B. Konsep Al-Banjari tentang Hakikat Iman 22

BAB III BUDAYA DAN PEMURNIAN AKIDAH **37**
A. Hubungan Iman dan Islam dan Hal-hal yang Merusak Iman 37
B. Pemurnian Akidah Islam 55

BAB V AL-BANJARI DAN TENTANG MASA DEPAN **85**
A. Pandangan Al-Banjari tentang al-Mahdi 85
B. Pandangan Al-Banjari tentang Tanda-tanda Kiamat *Kubra* 103

PENUTUP **117**
DAFTAR PUSTAKA **119**
PROFIL PENULIS **131**

PENGURUS WILAYAH

NAHDLATUL ULAMA

PROVINSI KALIMANTAN TENGAH

BAB I

BIOGRAFI MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI

A. Masa Kecil Muhammad Arsyad Al-Banjari

Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari lahir di Lok Gabang Kecamatan Astambul Kabupaten Banjar pada malam kamis, pukul tiga dinihari tanggal 15 Shafar 1122 H, (bertepatan dengan malam kamis tanggal 19 Maret 1710 M). Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dilahirkan dari dua orang ibu-bapak yang bernama Siti Aminah binti Husein dan Abdulloh bin Abu Bakar (Siddiq, 1937: 4-6; Daudi, 2003: 39).

Beberapa penulis biografi Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, antara lain Mufti Kerajaan Indragiri Abdurrahman Siddiq (1937: 10), berpendapat bahwa ia adalah keturunan Alawiyyin melalui jalur Sultan Abdurrasyid Mindanao.

Jalur nasabnya ialah Maulana Muhammad Arsyad Al-Banjari bin Abdullah bin Tuan Penghulu Abu Bakar bin Sultan Abdurrasyid Mindanao bin Abdullah bin Abu Bakar Al Hindi bin Ahmad Ash Shalaibiyyah bin Husein bin Abdullah bin Syaikh bin Abdullah Al Idrus Al Akbar (datuk seluruh keluarga Al Aidrus) bin Abu Bakar As Sakran bin Abdurrahman As Saqaf bin Muhammad Maula Dawilah bin Ali Maula Ad Dark bin Alwi Al Ghoyyur bin Muhammad Al Faqih Muqaddam bin Ali

Faqih Nuruddin bin Muhammad Shahib Mirbath bin Ali Khaliqul Qassam bin Alwi bin Muhammad Maula Shama'ah bin Alawi Abi Sadah bin Ubaidillah bin Imam Ahmad Al Muhajir bin Imam Isa Ar Rumi bin Al Imam Muhammad An Naqib bin Al Imam Ali Uraidhy bin Al Imam Ja"far As Shadiq bin Al Imam Muhammad Al Baqir bin Al Imam Ali Zainal Abidin bin Al Imam Sayyidina Husein bin Al Imam Amirul Mu"minin Ali Karamallah wajhah wa Sayyidah Fatimah Az Zahra binti Rasulullah SAW.

Di dalam jiwa seorang insan yang akan menjadi pemimpin besar, kadang-kadang sudah nampak tanda-tandanya sejak kecil, baik kecerdasan, keahlian dan akhlak budi pekertinya yang jarang dimiliki oleh teman sebayanya. Maka dimasa kecil Syekh Muhammad Arsyad Albanjari, sudah kelihatan tandatanda demikian. Diantara keahlian yang dimiliki Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari sejak kecil adalah dibidang seni lukis dan tulis, sehingga siapa saja yang melihat karyanya selalu kagum dan terpukau mata memandangnya.

Sejak dilahirkan, Muhammad Arsyad melewatkan masa kecil di desa kelahirannya Lok Gabang, Martapura. Sebagaimana anak-anak pada umumnya, Muhammad Arsyad bergaul dan bermain dengan teman-temannya. Namun pada diri Muhammad Arsyad sudah terlihat kecerdasannya melebihi dari temantemannya. Begitu pula akhlak budi pekertinya yang halus dan sangat menyukai keindahan. Di antara kepandaiannya adalah seni melukis

dan seni tulis. Sehingga siapa saja yang melihat hasil lukisannya akan kagum dan terpukau. Pada saat Sultan Tahlilullah sedang bekunjung ke kampung Lok Gabang, sultan melihat hasil lukisan Muhammad Arsyad yang masih berumur 7 tahun.

Keahlian Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dibidang seni lukis inilah yang membuat sultan pada waktu itu kagum dan terpukau, sehingga tersirat dihati sultan untuk memelihara dan memberikan kesempatan belajar kepada beliau (Daudi, 2003: 41). Atas izin dan restu dari kedua orang tuanya, maka Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari menetap di istana guna belajar ilmu agama dan ilmu lainnya dalam mengembangkan bakat dan kecerdasannya (Daudi, 2003: 42).

Terkesan akan kejadian itu, maka Sultan meminta pada orang tuanya agar anak tersebut sebaiknya tinggal di istana untuk belajar bersama dengan anakanak dan cucu Sultan. Di istana, Muhammad Arsyad tumbuh menjadi anak yang berakhlak mulia, ramah, penurut, dan hormat kepada yang lebih tua. Seluruh penghuni istana menyayanginya dengan kasih sayang. Sultan sangat memperhatikan pendidikan Muhammad Arsyad, karena sultan mengharapkan Muhammad Arsyad kelak menjadi pemimpin yang alim. Ia mendapat pendidikan penuh di Istana sehingga usia mencapai 30 tahun. Kemudian ia dikawinkan dengan seorang perempuan bernama Tuan Bajut.

Ketika istrinya mengandung anak yang pertama, terlintaslah di hati Muhammad Arsyad suatu keinginan yang kuat untuk menuntut ilmu di tanah suci Mekkah. Maka disampaikannyalah hasrat hatinya kepada sang istri tercinta. Meskipun dengan berat hati mengingat usia pernik̃ahan mereka yang masih muda, akhirnya isterinya mengamini niat suci sang suami dan mendukungnya dalam meraih cita-cita. Maka, setelah mendapat restu dari sultan berangkatlah Muhammad Arsyad ke Tanah Suci mewujudkan cita-citanya. Deraian air mata dan untaian doa mengiringi kepergiannya.

Di Tanah Suci, Muhammad Arsyad mengaji kepada *masyaikh* terkemuka pada masa itu. Di antara guru dia adalah Syekh Athaillah bin Ahmad al-Mishry, al-Faqih Syekh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi dan al-Arif Billah Syekh Muhammad bin Abdul Karim al-Samman al-Hasani al-Madani. Syekh yang disebutkan terakhir adalah guru Muhammad Arsyad di bidang tasawuf, dimana di bawah bimbingannyalah Muhammad Arsyad melakukan suluk dan khalwat, sehingga mendapat ijazah darinya dengan kedudukan sebagai khalifah. Selain itu guru-guru Muhammad Arsyad yang lain seperti Syekh Ahmad bin Abdul Mun'im ad Damanhuri, Syekh Muhammad Murtadha bin Muhammad az Zabidi, Syekh Hasan bin Ahmad al Yamani, Syekh Salm bin Abdullah al Basri, Syekh Shiddiq bin Umar Khan, Syekh Abdullah bin Hijazi asy Syarqawy, Syekh Abdurrahman bin Abdul Aziz al Maghrabi, Syekh Abdurrahamn bin Sulaiman al Ahdal,

Syekh Abdurrahman bin Abdul Mubin al Fathani, Syekh Abdul Gani bin Muhammad Hilal, Syekh Abis as Sandi, Syekh Abdul Wahab at Thantawy, Syekh Abdullah Mirghani, Syekh Muhammad bin Ahmad al Jauhari, dan Syekh Muhammad Zain bin Faqih Jalaludin Aceh.

Selama menuntut ilmu di sana, Syekh Muhammad Arsyad menjalin persahabatan dengan sesama penuntut ilmu seperti Syekh Abdussamad al-Falimbani, Syekh Abdurrahman Misri al-Jawi, dan Syekh Abdul Wahab Bugis sehingga mereka dikenal sebagai Empat Serangkai dari Tanah Jawi (Melayu). Setelah lebih kurang 35 tahun menuntut ilmu di Mekkah dan Madinah, timbulah niat untuk menuntut ilmu ke Mesir. Ketika niat ini disampaikan dengan guru mereka, Syekh menyarankan agar keempat muridnya ini untuk pulang ke Jawi (Indonesia) untuk berdakwah di negerinya masing-masing. Sebelum pulang, keempat sahabat sepakat untuk berhaji kembali di Tanah Suci Mekkah. Pada saat itu tanpa disangka-sangka Syekh Muhammad Arsyad bertemu dengan adik kandung dia yaitu Zainal Abidin bin Abdullah yang sedang menunaikan ibadah haji. Sang adik membawa kabar berita bahwa anak dia yaitu Fatimah sudah beranjak dewasa dan sang anak menitipkan cincin kepada dia. Melihat hal demikian, tiga sahabat Syekh Muhammad Arsyad masing-masing mengajukan lamaran untuk memperisteri anak dia. Setelah berpikir lama, Syekh Muhammad Arsyad memutuskan untuk mengundi, lamaran yang akan diterima. Hasil

pengundian ternyata lamaran Syekh Abdul Wahab Bugis yang diterima. Untuk itu diadakahnlah ijab kabul pernikȃhan antara Syekh Abdul Wahab Bugis dengan Fatimah binti Syekh Muhammad Arsyad, yang dinikȃhkan langsung oleh Syekh Muhammad Arsyad sambil disaksikan dua sahabat lainnya. Maka bertolaklah keempat putra Nusantara ini menuju kampung halaman. Memasuki wilayah Nusantara, mula-mula mereka singgah di Sumatera yaitu di Palembang, kampung halaman Syekh Abdussamad Al-Falimbani. Kemudian perjalanan dilanjutkan menuju Betawi, yaitu kampung halaman Syekh Abdurrahman Misri. Selama di Betawi, Syekh Muhammad Arsyad diminta menetap sebentar untuk mengajarkan ilmu agama dengan masyarakat Betawi. Salah satu peristiwa penting selama di Betawi adalah ketika Syekh Muhammad Arsyad membetulkan arah kiblat Masjid Jembatan Lima, Masjid Luar Batang dan Masjid Pekojan. Untuk mengenang peristiwa tersebut, masyarakat sekitar Masjid Jembatan Lima menuliskan di atas batu dalam aksara Arab Melayu (tulisan Jawi) yang bertuliskan bahwa kiblat masjid ini telah diputar ke kanan sekitar 25 derajat oleh Muhammad Arsyad Al-Banjari pada tanggal 4 Safar 1186 H. Setelah dirasa cukup, maka Syekh Muhammad Arsyad dan Syekh Abdul Wahab Bugis berlayar menuju kampung halaman ke Martapura, Banjar. Pada Bulan Ramadhan 1186 H bertepatan 1772 M, sampailah Muhammad Arsyad di kampung halamannya, Martapura, pusat Kesultanan Banjar pada masa itu. Akan

tetapi, Sultan Tahlilullah, seorang yang telah banyak membantunya telah wafat dan digantikan kemudian oleh Sultan Tahmidullah II bin Sultan Tamjidullah I, yaitu cucu Sultan Tahlilullah. Sultan Tahmidullah yang pada ketika itu memerintah Kesultanan Banjar, sangat menaruh perhatian terhadap perkembangan serta kemajuan agama Islam di kerajaannya. Sultan Tahmidullah II menyambut kedatangan dia dengan upacara adat kebesaran. Segenap rakyatpun mengelu-elukannya sebagai seorang ulama "Matahari Agama" yang cahayanya diharapkan menyinari seluruh Kesultanan Banjar. Aktivitas dia sepulangnya dari Tanah Suci dicurahkan untuk menyebarluaskan ilmu pengetahuan yang diperolehnya. Baik kepada keluarga, kerabat ataupun masyarakat pada umumnya. Bahkan, sultan pun termasuk salah seorang muridnya sehingga jadilah dia raja yang alim lagi wara. Selama hidupnya ia memiliki 29 anak dari tujuh isterinya.

Setelah beberapa lama menetap di istana untuk belajar ilmu agama dan ilmu lainnya, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari menganggap perjuangan belum selesai, banyak lagi yang harus dituntut, jauh lagi negeri yang harus ditempuh, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari harus berjuang dan berkorban demi cintanya kepada ilmu pengetahuan (Daudi, 2003: 45). Didasari dengan semangat dan Himmah yang tinggi dan biaya dari sultan, maka Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari berangkat ke Mekkah guna belajar dan memperdalam ilmu pengetahuan. Di Mekkah Syekh Muhammad Arsyad Al-

Banjari tinggal di sebuah rumah di Kampung Syamiah yang dibelikan oleh sultan untuknya. Setibanya di Mekkah, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari belajar dengan tekun dalam berbagai bidang ilmu kepada ulama-ulama yang terkenal pada masanya diantaranya:

1. Syekh ‘Atho Allah ibn Aimad al-Masri al-Azhari;
2. Syekh Muhammad ibn Sulaiman al-Kurdi;
3. Ahmad ibn Abd al-Mun‘im al-Damanhuri;
4. Abdullah ibn Hijazi al-Syarqawi;
5. Syekh Siddiq ibn ‘Umar Khan;
6. Syekh Abd al-Rahman ibn Abd al-‘Aziz al-Maġribi;
7. Syekh Muhammad ibn Ahmad al-Jawhari;
8. Syekh Abd al-Ġani ibn Syekh Muhammad Hilal;
9. Maulana Sayyid Abdullah Mirġani
10. Syekh Muhammad Zayn ibn Faqih Jalal al-Din, Aceh.
11. Syekh Abd al-Rahman ibn Syekh Abd al-Mubin al-Fatoni;
12. Sayyid Muhammad Murtada al-Zabidi;
13. Syekh Salim ibn Abdullah al-Bakri.
14. Syekh Hassan ibn Ahmad (‘Akisy Yaman);
15. Mufti Syekh Sayyid Abd al-Rahman ibn Sulaiman al-Ahdal;
16. Syekh ‘Abid al-Sandi;
17. Syekh Muhammad ibn ‘Ali al-Jawhari;
18. Syekh Abd al-Wahhab al-Tantawi
19. Ibrahim al-Ro'is al-Zamzami (Daudi, 2003: 47).

Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari meninggal dunia pada malam selasa antara waktu isya dan magrib, tanggal 6 Syawal 1227 H (13 Oktober 1812 M) dan dimakamkan di Kalampaian Kecamatan Astambul Kabupaten Banjar (Daudi, 2003: 44). Salah satu karomah yang besar dari Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, yaitu karyanya yang agung *Sabilal Muhtadin Littafaqquh Fi Amriddin*. Karomah yang besar dari seorang ulama adalah karyanya yang besar yang dari dulu sampai seterusnya masih dipelajari. Kitab ini telah berumur ratusan tahun, namun sampai sekarang masih dipelajari, bukan saja di daerah Banjar, namun sampai ke pelosok daerah di Indonesia. Ketenaran kitab ini juga ke Malaysia, Fathani, Thailand, Kamboja dan Brunei. Bahkan menjadi khazanah kepustakaan bagi perpustakaan-perpustakaan besar di dunia Islam, seperti Mekkah, Mesir, Turki dan Beirut (Daudi, 2003: 47).

B. Sejarah Pendidikan Muhammad Arsyad Al-Banjari

Setelah tiga puluh tahun Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari berjuang dan belajar di tanah suci Mekkah, tekun belajar, rajin menuntut dan giat beramal, sehingga Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari menguasai dalam berbagai bidang ilmu dan mendapatkan sanad-sanadnya. Maka Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari pun kembali ke tanah air dalam rangka

mengemban tugas misi da‟wah Islamiah untuk rakyat dan masyarakatnya di tanah bumi pertiwi.

Ketika tiba di tanah air, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari banyak keaktivan di antaranya: 1. Membuka perkampungan baru 2. Membuat irigasi 3. Berda‟wah secara intensif 4. Membentuk Mahkamah Syar‟iah.

Menurut Dato Dr. Siddiq Fadzil, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari adalah perwujudan tradisi keilmuan melayu dan cerminan tradisi keilmuan pada zamannya sekaligus pembinanya. Di dalam diri Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari terdapat segala ciri ulama melayu tradisional dengan penguasaan ilmu yang ensiklopedik dalam arti menguasai segala bidang ilmu. Memang Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari lebih terkenal sebagai ahli fiqih, tetapi sebenarnya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari juga menguasai disiplin-disiplin ilmu lainnya, sebagaimana terbukti dari karya-karya tulisnya yang meliputi berbagai bidang.

Ilmuwan-ilmuwan agama adalah rujukan dan ikutan umat, karena itu mereka pada umumnya mengakar di tengah umat. Demikian juga halnya dengan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari yang pribadinya mengakar dan karyanya tersebar dalam masyarakat. Memang Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dan para ulama angkatannya memiliki kepekaan dan kepedulian terhadap umat begitu mendalam, sehingga seluruh hidupnya tercurah ke dalam amal perjuangan mendidik dan membina umat sesuai dengan pesan Qur‟ani. Sebagai

ilmuwan pendidik dan ikutan umat, karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari mempunyai khalayak yang luas. Kitab-kitab dan risalah-risalahnya bukan sekadar dibaca, namun dipelajari dan dihayati dengan serius, sehingga membentuk pandangan dunia (Fadzil, 2003).

C. Karya Muhammad Arsyad Al-Banjari

Di dalam menyampaikan dakwahnya, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari menggunakan berbagai metode dan sarana, masing-masing metode saling menunjang, agar sasaran yang dituju dapat tersentuh secara tepat. Di antara metode yang Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari gunakan yakni 1) Metode Dakwah Bilhal, 2) Metode Dakwah Billisan, dan 3) Metode Dakwah Bilkitabah Di dalam hal metode dakwah bilkitabah, sengaja Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari terapkan agar dapat diterima misi dakwahnya ke segenap pelosok dan merupakan pegangan dikalangan masyarakat. Tahun kedua setelah kedatangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dari Mekkah, yakni tahun 1188 H atau 1774 M.

Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari mulai aktif menulis kitab-kitab yang mencakup semua ajaran Islam dalam bahasa Melayu (Daudi, 2003: 78). Menurut H. Irsyad Zein dalam bukunya Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari, karya-karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari ada 11 macam, yaitu: *1. Sabilal Muhtadin 2. Kitab Faraidh 3. Kitab Falak 4. Kitab Nikãh 5. Luqthotul*

Ajlan 6. Fatawa Sulaiman Kurdi 7. Kitab Ushuluddin 8. Tuhfaturrogibin 9. Alqaulul Mukhtasor Fi Alamatil Mahdi Almuntazor 10. Kanzul Ma'rifah 11. Mushaf Al-Qur'an Al-karim.

Menurut H. M. Shogir Abdulloh, bahwa Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari mempunyai 16 karya tulis, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari beranggapan bahwa *Hasyiah Fathul Wahhab, Fathurrahman, Arkaanu Ta'limis Sibyan, Bulughol Marom, Fi bayani Qodho wal Qodar wal Waba, Tuhfatul Ahbab dan Bidayatul Mubtadi wa Umdatul Auladi*, adalah karya dari Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Abdullah, 1990: 57).

Ada perbedaan pendapat antara H. M. Shogir Abdulloh dan H. Aswadi Syukur tentang karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari di bidang fiqih. Menurut H. Aswadi Syukur, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari mempunyai tujuh karya tulis di bidang fiqih, sedangkan H. M. Shogir Abdulloh menyatakan bahwa Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari hanya mempunyai lima karya tulis di bidang fiqih. Adapun yang menjadi perbedaan dari keduanya adalah, menurut H. Aswadi Syukur kitab Parukunan Besar, Syarah Fathul Jawad dan Fatwa Syekh Atho'illah adalah karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. Sedangkan menurut H. M. Shogir Abdulloh, Hasyiah Fathul Wahab adalah salah satu karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari.

BAB II

PEMIKIRAN AL-BANJARI SEPUTAR AKIDAH

A. Hakikat Iman dan Kufur serta Status Orang yang Berdosa Besar

Hampir tidak dapat diragukan lagi bahwa misi terpenting dari karya intelektual Al-Banjari, terutama dalam misi akidahnya, adalah membina masyarakat Banjar menjadi mukmin dan muslim yang sempurna. Oleh karena itu, seperti ulama Sunni lainnya, Al-Banjari juga membahas masalah yang terkait dengan iman. Al-Banjari menyadari bahwa iman adalah inti agama yang wajib untuk disebarkan kepada masyarakat. Itulah sebabnya, dua tahun setelah pulang ke Martapura, Al-Banjari pertama sekali mengarang kitab *Ushul al-Din* dan *Tuhfah al-Ragibin* pada tahun 1774 M. Dalam hal ini, Al-Banjari dengan jelas ingin mengukuhkan pendapat yang menekankan pentingnya setiap orang memiliki keimanan yang dapat menjamin kelangsungan hidupnya sebagai seorang mukmin dan muslim. Di sini, Al-Banjari memandang bahwa iman sangat penting dan strategis kedudukannya dalam sistem ajaran Islam. Oleh karena itu, persoalan yang ingin dibahas dalam bab ini, tidaklah sekedar untuk mengetahui bagaimana pandangan Al-Banjari tentang hakekat iman dan kufur serta status orang yang berdosa besar, tetapi juga membahas hubungan iman dan Islam, apa saja perkataan dan perbuatan yang

dapat merusak iman dan bagaimana cara memurnikan akidah umat Islam Banjar yang sudah tercampur dengan ajaran Hindu dan animisme.

Dalam membahas hakikat iman, menurut Hasan Hanafi, setidaknya ada empat istilah kunci yang biasanya dipergunakan oleh para teolog muslim dalam membicarakan hal tersebut, yaitu:

1. *Al-ma'rifah, al-fikr,* dan *al-nazr bi al-'aql* (mengetahui dengan akal);
2. *Al-'amal* (perbuatan);
3. *Al-qawl atau al-iqrar* (pengakuan secara lisan);
4. *Al-tashdiq* atau *al-wijdan* (membenarkan dengan hati, termasuk pula *ma'rifat bi al-qalb* atau mengetahui dengan hati) (Hanafi, t.th: 11).

Untuk mengetahui posisi Al-Banjari tentang konsep atau hakikat iman, tampaknya perlu dipaparkan secara singkat tentang konsep iman-kufur dan status dosa besar menurut berbagai aliran teologi Islam.

1. Aliran Khawārij dan Mu'tazilah

Menurut aliran Khawarij dan Mu'tazilah, unsur iman itu ada tiga, yakni *tasdiq*, *iqrar,* dan *'amal*. Hanya bedanya, paham Khawarij dalam memandang masalah hakikat iman yang tiga ini lebih bertendensi politis dibandingkan ilmiah teoritis (Izutsu, 1994: 3-4). Kebenaran pernyataan ini tak bisa disangkal karena seperti diketahui bahwa Khawarij mula-mula memunculkan persoalan

teologis seputar masalah, "apakah Ali dan pendukungnya adalah kafir atau tetap mukmin?", "apakah Mu'awiyah dan pendukungnya telah kafir atau tetap mukmin?". Jawaban atas pertanyaan ini, kemudian, menjadi pijakan dasar dari teologi mereka. Mereka berpendapat, karena 'Ali dan Muawiyah telah melakukan *tahkim* dengan manusia, maka mereka telah berbuat dosa besar. Sementara, semua pelaku dosa besar adalah kafir dan disiksa di neraka selamanya (Al-Asy'ari, 1963: 86; Bazdawi, 1963: 146; Al-Syahrastani, 1967: 143-145; Al-Razi, 1978: 51; Nasution, 1985: 12; Dahlan, 2001: 44-45).

Berbeda dengan Khawarij yang cenderung politis, menurut Mu'tazilah *'amal* sebagai unsur hakikat iman condong bertendensi ilmiah konseptual (Izutsu, 1994: 183). Hal ini dapat diketahui bahwa seluruh pemikir Mu'tazilah memandang bahwa unsur iman tidak cukup dengan *tasdiq* dan *iqrar saja*, tetapi juga harus dengan *'amal*. Ini mudah dimengerti karena konsep mereka tentang *'amal* (perbuatan) sebagai bagian penting keimanan memiliki keterkaitan langsung dengan masalah *al-wa'ad wa al-wa'id* (janji dan ancaman). Oleh karena itu, siapa yang melanggar janji dan ancaman, maka ia berdosa besar. Namun, menurut mereka, posisi orang yang berdosa besar itu tidak kafir dan tidak juga mukmin, tapi ia berada di antara kafir dan mukmin atau yang disebut dengan *fasiq*. Itulah sebabnya, orang fasik itu berada di antara dua posisi (mukmin dan kafir) sehingga terkenal dengan istilah *al-manzilah bayn al-manzilatayn* (satu posisi

di antara dua posisi). Selain itu, orang yang berdosa besar, menurut mereka, kalau tidak sempat bertobat, maka ia akan dimasukkan ke dalam neraka selama-lamanya (Al-Asy'ari, 1963: 132-141; Al-Bazdawi, 1963: 146).

2. Aliran Murji`ah Moderat, al-Māturidi, dan al-Bazdawi

Menurut aliran Murji`ah Moderat, al-Māturidi, dan al-Bazdawi, unsur iman itu hanya dua yakni *iqrar* dan *tasdiq* (Al-Asy'ari, 1963: 138; Izutsu, 1994: 101; Nasution, 1986: 24-25). Abū Hanifah (w. 150 H) menurut al-Asy'ari sebagai salah seorang Murji`ah Moderat menyatakan bahwa unsur iman itu adalah *iqrar* dan *tasdiq,* sebagaimana katanya: (والإيمان هو الإقرار والتصديق , artinya: iman adalah *iqrar* dan *tasdiq*) (Izutsu, 1994: 170). Kemudian dijelaskan oleh Ali al-Qari al-Hanafi dalam *Syarh al-Fiqh al-Akbar* sebagai berikut:

الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان والإقرار وحده لا يكون إيمانا, لأنه لو كان إيمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين. وكذالك المعرفة وحدها أى مجرد التصديق لايكون إيمانا لأنها لو كانت إيمانا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين.

Iman itu adalah *iqrar* (pengakuan) dengan ucapan dan *tasdiq* (pembenaran) dengan hati. Kalau pengakuan saja tidak disebut iman. Sebab, andaikan iman itu hanya pengakuan maka semua orang munafik adalam mukmin. Begitu pula, ma'rifah (mengetahui) saja, tanpa ada tasdiq, tidak juga dikatakan iman. Sebab, andaikan iman itu

hanya ma'rifah (mengetahui), maka semua *Ahl al-Kitab* disebut mukmin (Al-Hanafi, t.th: 141-142).

Selain itu, menurut Abu Hanifah, pelaku dosa besar tetap masih mukmin, akan tetapi dosa yang diperbuatnya bukan berarti tidak berimplikasi, tapi bisa saja dosa itu memasukkannya ke dalam neraka sebagai sebuah siksa karena Kehendak Allah. Namun, andaipun ia disiksa masuk neraka, karena Kehendak-Nya, ia tak akan kekal di dalamnya (Hanifah, t.th: 326).

Sama halnya dengan Abū Hanifah, agaknya al-Māturidi (w. 333 H.) juga berpendapat demikian. Menurutnya, iman itu adalah *iqrar bi al-lisan* dan *tasdiq bi al-qalb* (Al-Maturidi, 1979: 373-374). Tempat yang pertama ditempati oleh *iqrar* dengan lisan, dan *tasdiq* dengan hati menduduki tempat yang kedua meskipun keduanya sama-sama penting (Izutsu, 1994: 171). *Tasdiq* yang dipahami oleh al-Maturidi adalah *tasdiq* yang harus diperoleh dengan *ma'rifah*, yakni dengan penalaran akal, bukan sekedar berdasarkan wahyu. Selain itu, al-Maturidi juga berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap mukmin karena adanya keimanan dalam dirinya. Sedangkan balasan yang diperolehnya di akhirat, jika ia meninggal tanpa bertobat, maka nasibnya diserahkan sepenuhnya kepada kehendak mutlak Allah swt. Jika Dia menghendaki pelaku dosa besar itu diampuni, maka ia terbebaskan dari siksaan api neraka. Namun sebaliknya, jika Dia menghendaki pelaku dosa besar itu tidak

diampuni, maka ia akan dimasukkan ke neraka, tetapi ia tidak kekal di dalamnya (Al-Maturidi, 1979: 373).

Selain Abū Hanifah dan al-Māturidi, al-Bazdawi (w. 493 H.) kelihatannya juga berpendapat bahwa iman itu ada dua, yakni *tasdiq bi al-qalb* dan *tasdiq bi al-lisan* (membenarkan dengan hati dan membenarkan dengan lidah). Namun, al-Bazdawi juga menyatakan seperti kelompok Hanafiyah, bahwa iman itu ada dua unsur, yang diawali term *iqrar* dan diikuti dengan term *tasdiq*. al-Bazdawi mengatakan sebagai berikut:

قال أهل السنة والجماعة: الإيمان هو التصديق فى اللغة بلا ريب قال الله تعالى: ما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين... ولما كان الايمان تصديقا فاللغة يجب أن يكون تصديقا فى الشريعة وهو التصديق بالقلب والتصديق باللسان وهو الاعتقاد بالقلب فإن الله تعالى هو المستحق للألوهية ولا إله سواه: "ليس كمثله شيئ" نعتقد تعظيمه ونعتقد جميع صفاته ونصدق الأنبياء عليهم السلام فيما جاءوا به من عند الله بالقلب ونعتقد جميع أركان الإسلام ونقر بذالك كله فكان الإيمان إقرارا باللسان واعتقادا بالقلب...

(Aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berpendapat: "iman, menurut bahasa, adalah *tasdiq*, tanpa ada keraguan, sebagaimana firman Allah swt.: "*Dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami adalah orang-orang benar*" (Qs. 12: 17) … Ketika iman itu adalah *tasdiq*,

menurut bahasa, maka iman itu juga wajib *tasdiq* dalam syari'at, yaitu membenarkan dalam hati dan juga membenarkan dalam ucapan…. Iman adalah keyakinan dalam hati bahwa sesungguhnya Allah swt. yang berhak dijadikan satu-satunya Tuhan dan tidak ada tuhan selain-Nya. "Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya" (Qs. 42: 11). Kita meyakini keagungan-Nya; meyakini semua sifat-Nya; membenarkan dengan hati akan apa yang dibawa oleh para nabi itu berasal dari Allah swt.; serta meyakini semua rukun Islam; dan kita meng-*iqrar*-kan semua yang disebutkan di atas. Dengan demikian, iman adalah iqrar dengan lidah dan keyakinan dalam hati) (Al-Bazdawi, 1963: 145-146).

Lebih dari itu, al-Bazdawi, seperti ulama Sunni lainnya, berpendapat bahwa orang yang berdosa besar tetap masih mukmin. Apabila ia mati sebelum bertobat, maka nasibnya di akhirat nanti tergantung kehendak mutlak Allah. Kalaupun ia disiksa dan dimasukkan ke dalam neraka, tidaklah ia kekal selamanya (Al-Bazdawi, 1963: 131).

3. Aliran Murji'ah Ekstrem dan al-Asy'ari

Aliran Murji`ah Ekstrem dan al-Asy'ari (w. 324 H) sependapat bahwa iman itu hanya satu, tapi berbeda istilah dan substansi. Ada yang memakan dengan term *al-ma'rifah* saja, atau *al-tasdiq* saja, atau pun *al-iqrar* saja. Di antara orang yang dikelompokkan Murji`ah Ektrem adalah Jahm ibn Safwan dan Muhammad ibn Karram, karena kedunya sangat meremehkan pentingnya 'amal dalam iman. Jahm (Jahmiyah) dinilai ekstrem karena pendapatnya bahwa iman diartikan oleh Jahm sebagai "keyakinan jiwa" (*'aqd bi al-qalb*) atau "pengetahuan

(*ma'rifat*) kepada Allah" (*al-ma'rifah bi Allah*). Orang yang beriman adalah orang yang hanya mempunyai unsur *ma'rifah* kepada Allah. Ia tidak akan menjadi kafir meskipun ia mengucapkan kekufurannya secara lisan, menyembah berhala, mengikuti ajaran Yahudi dan Kristen, dan percaya kepada trinitas (Nasution, 1986: 26; Dahlan, 2005: 69-70). Hal ini jelas sangat merendahkan perbuatan. Sedangkan Muhammad ibn Karram (Karramiyah) juga dinilai ektrem karena pendapatnya bahwa iman itu adalah *iqrar* saja atau *tasdiq bi al-lisan duna al-qalb* (membenarkan dengan lisan tanpa membenarkan dengan hati) (Izutsu, 1994: 180). Menurutnya, sepanjang seorang manusia manyatakan secara verbal bahwa ia percaya, maka ia adalah orang yang percaya dalam pandangan Tuhan walaupun dalam batinnya kufur dan di Hari Kemudian ia akan berada di dalam surga selama-lamanya (Izutsu, 1994: 172). Mereka juga meyakini bahwa orang munafik di zaman nabi adalah orang yang mukmin sebenarnya. Tampaknya wajar kalau pendapat seperti itu dinilai ekstrem.

Berbeda halnya dengan pendapat Murji`ah Ekstrem yang cenderung meremehkan *'amal*, al-Asy'ari justru menilai bahwa *'amal* mempunyai peranan yang penting dalam kehidupan. *'Amal* tidak merupakan bagian dari iman, tetapi *'amal* hanya merupakan cabang (*furu'*) dari iman (Al-Asy'ari, 1963: 293; 1955: 123; Al-Syahrastani, 1967: 118 dan 122). Demikian pendapat al-Asy'ari sebagaimana dikutip dan dikomentari oleh al-Syahrastani.

Untuk lebih lengkapkan dapat dilihat komentar al-Syahrastani dalam *al-Milal wa al-Nihal* berikut ini:

قال: الإيمان هو التصديق القلب, وأما القول باللسان والعمل على الأركان ففروعه, فمن صدق بالقلب أى أقر بوحدانية الله واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى صح إيمانه.

Al-Asy'ari berpendapat bahwa iman secara esensial adalah *tasdiq* dengan hati, sementara "mengatakan dengan lisan" (*al-iqrar bi al-lisan*) dan "melakukan" (*'amal*) berbagai kewajiban yang utama (*arkan*) sekedar merupakan cabang-cabangnya. Oleh karena itu, orang yang percaya yang sesungguhnya adalah mereka yang memberikan pembenaran (*saddaqa*) terhadap Keesaan Tuhan dengan hatinya, yaitu mereka yang mengakui kebenaran-Nya serta menerima Rasul sebagai orang yang dapat dipercaya (*tasdiq*) atas segala yang dibawanya dari Tuhan. Iman dari orang semacam itu merupakan kepercayaan yang sesungguhnya (Al-Syahrastani, 1967: 88).

Dari penjelasan al-Syahrastani di atas, jelas bahwa al-Asy'ari tampaknya masih memperhatikan amal perbuatan dalam bentuk melaksanakan berbagai kewajiban yang diperintahkan Allah kepada seorang mukmin. '*Amal* adalah cabang (*furu*) dari iman (Abd Allah, t.th: 123). Singkatnya, meskipun iman menurut al-Asy'ari hanya *tasdiq*, ia tidak meremehkan amal perbuatan.

Terhadap pelaku dosa besar, al-Asy'ari menyatakan pendiriannya dengan tidak mengkafirkan orang-orang *Ahl al-Qiblat* (salat atau sujud ke arah Baitullah) walaupun melakukan dosa besar seperti berzina dan mencuri. Menurutnya, mereka masih tetap sebagai orang yang beriman dengan keimanan yang mereka miliki sekalipun berbuat dosa besar. Akan tetapi, jika dosa besar itu dilakukan dengan menganggap bahwa hal itu dibolehkan (dihalalkan) dan tidak meyakini keharamannya, maka ia dipandang telah kafir. Nasibnya di akhirat kelak tergantung kebijakan Tuhan Yang Berkehendak Mutlak. Andaikan ia masuk ke dalam neraka tidaklah kekal selamanya (Al-Asy'ari, 1963: 293).

B. Konsep Al-Banjari tentang Hakikat Iman

Dari penjelasan berbagai aliran dan paham teologi Islam tentang hakikat iman di atas, ternyata posisi Al-Banjari lebih condong kepada paham al-Asy'ari (w. 324 H.). Al-Banjari berpendapat bahwa esensi (hakikat) iman adalah *al-tasdiq* (membenarkan sesuatu di dalam hati) (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 6). Pendapat Al-Banjari ini sesuai dengan penjelasannya tentang arti iman secara etimologis. Sedangkan secara terminologis, Al-Banjari mendefinisikan iman sebagai berikut:

> Menyungguhkan dan membenarkan akan Nabi kita Muhammad saw. dengan hati pada tiap-tiap barang sesuatu yang diketahui datang berasal dari Nabi dengan dia daripada pekerjaan-pekerjaan tentang agama Islam dengan pengetahuan yang darurat sekira-

kira mengetahui akan dia segala orang yang awam yang tiada berkehendak kepada dalil.

Dengan melihat kutipan di atas, jelaslah bahwa orang yang sudah ada di dalam hatinya membenarkan terhadap Nabi Muhammad saw. dan pokok-pokok ajaran agama yang dibawanya, menurut Al-Banjari, orang itu sudah dinilai mukmin. Pendapat Al-Banjari tersebut mempunyai kesamaan dengan al-Asy'ari yang mengatakan bahwa iman itu adalah *tasdiq*. Namun demikian, meskipun pendapat Al-Banjari mempunyai kesamaan dengan pendapat al-Asy'ari, kelihatannya Al-Banjari lebih banyak mengutip pendapat Syekh Sa'ad al-Din al-Taftazani (712-791 H./1312-1389 M) di dalam *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah* yang ajarannya dalam hal-hal tertentu condong kepada al-Asy'ari (w. 324 H), tapi dalam masalah lainnya sejalan dengan pemikiran Abu al-Mansur al-Maturidi (w. 333 H). Al-Banjari berpendapat bahwa orang yang hanya *tasdiq* dalam hati dinilai sudah mempunyai iman batin (iman yang tersembunyi dalam hati), yaitu beriman di sisi Allah (Harahap dan Nasution, 2003: 418; Eliade, t.th: 1047). Jika dia meninggal dunia, maka dia termasuk ahli surga dan selamat dari api neraka. Sedangkan mengenai *iqrar bi al-lisan* (pengakuan atau pengucapan dengan lisan), menurut Al-Banjari, tidak termasuk esensi iman, tetapi hanya dinilai bahwa ia juga mempunyai "iman lahir" dan *iqrar* juga sebagai syarat diperlakukan segala hukum Islam atas dirinya di dunia

seperti, ia boleh dinikahkan dengan orang Islam lainnya dan dikuburkan di pekuburan kaum Muslim.

Menurut Al-Banjari, seseorang yang ada *tasdiq* dalam hatinya kemudian ber-*iqrar* dengan lidahnya, yaitu dengan mengucap dua kalimat syahadat, maka orang itu mempunyai "iman batin" dan "iman lahir", yaitu iman dalam pengetahuan Allah dan iman dalam pengetahuan manusia. Sebaliknya, jika dia hanya ber-*iqrar* saja dengan lidahnya, padahal tidak ada sedikit pun *tasdiq* dalam hatinya, maka orang itu dinilai munafik. Orang munafik tidak mempunyai "iman batin" sehingga bila dia meninggal dunia dalam keadaan seperti itu, dia akan masuk neraka karena masih dalam kekufurannya. Argumentasi bahwa iman itu adalah hanya *tasdiq bil al-qalb*, menurut Al-Banjari, didasarkan kepada tiga potongan ayat Al-Qur'an:

1. Q.S. al-Mujadalah: 22

   ...اولئك كتب فى قلو بهم الايمان...

   "…Mereka itulah yang disuratkan Allah di dalam hati mereka itu iman…"
2. Q.S. An-Nahal:106

   ...وقلبه مطمئن بالايمان...

   "…Dan hatinya tetap ia dengan iman…"
3. Q.S. Al-Hujurat:14.

   ...ولما يد خل الايمان فى قلو بكم...

   "… Dan tatkala masuk iman di dalam hati kamu…."

Argumentasi Al-Banjari dengan mengutip ketiga potongan ayat tersebut kelihatannya tidak berbeda dengan argumentasi yang dibangun oleh Sa'ad al-Din al-Taftazani (712-791 H./1312-1389 M) dalam karyanya *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah*. Al-Taftazani mengatakan:

وذهب جمهور المحققين الى أنه التصديق بالقلب, وإنما الإقرار شرط لأجراء الأحكام فى الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن, لا بدٌ له من علامة. فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله, وإن لم يكن مؤمنا فى أحكام الدنيا. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق, فبالعكس. وهذا هو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه الله, والنصوص معاضدة لذالك. قال الله تعالى:...اولئك كتب فى قلو بهم الايمان... وقال تعالى: ...وقلبه مطمئن بالايمان... وقال تعالى: ...ولما يد خل الايمان فى قلو بكم...وقال عليه السلام: اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك. وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لاإله إلا الله: "هلا شققت قلبه".

(Jumhur ulama *Muhaqiqin* berpendapat bahwa iman itu adalah pembenaran (*tasdiq*) dengan hati. Sedangkan *iqrar* hanya merupakan syarat untuk berlakunya hukum Islam di dunia karena sesungguhnya pembenaran dengan hati itu adalah masalah batin yang harus mempunyai tanda (yang lahir). Siapa yang membenarkan dengan hatinya, tapi ia tidak mengakui (ber-*iqrar*) dengan lidahnya, maka ia mukmin di sisi Allah. Sebaliknya, siapa yang mengakui

dengan lidahnya, tapi tidak membenarkan dengan hatinya, maka ia seperti orang munafik. Demikian pilihan al-Syekh Abu Mansyur, semoga Allah merahmatinya. Adapun nas-nas yang mendukung pendapat tersebut antara lain adalah firman Allah: (1) "…*Mereka itulah yang disuratkan Allah di dalam hati mereka itu iman…*" (2) "…*Dan hatinya tetap ia dengan iman…*" (3) "… *Dan tatkala masuk iman di dalam hati kamu*….Kemudian Nabi juga bersabda: *Ya Allah, tetapkanlah hatiku dalam agama-Mu dan ketaatan kepada-Mu.* Kemudian Nabi juga pernah berkata kepada Usamah ketika ia membunuh orang yang mengucapkan: "Tiada tuhan kecuali Allah"*: "Mengapa kamu tidak membelah hatinya*).

Karena Al-Banjari mengutip pendapat al-Taftazani, maka jelas antara keduanya tidak ada perbedaan yang prinsip dalam masalah hakikat iman dan dalil yang digunakan keduanya. Hanya saja, Al-Banjari tidak mengutip dua matan hadis Nabi seperti yang terdapat dalam karya al- Taftazani tersebut. Sedangkan, dilihat dari dalil Al-Qur'an yang dikutip Al-Banjari di atas, agaknya dalil nas tersebut menjadi acuan bersama bagi sebagian ulama Sunni dan dalil itu telah ditransmisikan secara luas di kalangan ulama Sunni. Hal ini terbukti, dalil nash tersebut, tidak hanya dipakai oleh al- Taftazani dan Al-Banjari, tetapi juga digunakan oleh Fakhr al-Din al-Razi (543-606 H./1148-1210 M)dalam kitabnya *Ushul al-Din* dan al-Imam Ali al-Qari al-Hanafi dalam kitabnya *Syarh al-Fiqh al-Akbar* dalam membahas hakikat iman. Berdasarkan dalil tersebut, Al-Banjari menilai bahwa pendapat yang mengatakan bahwa hakikat iman itu *al-tasdiq bi al-qalb* dinilai Al-Banjari sebagai pendapat yang *mu'tamad* (dapat dipercaya).

Selain itu, menurut Al-Banjari, hakikat iman yang hanya *tasdiq* itu dikenal juga dengan istilah iman tunggal atau *basit* (sederhana). Meskipun Al-Banjari meyakini unsur iman itu hanya tunggal atau *basit*, Al-Banjari juga tampak terbuka dan mentolerir kebenaran pendapat ulama Sunni lainnya yang mengatakan bahwa esensi iman itu berstruktur (*murakkab*), yakni tersusun dari "*tasdiq*" dengan hatinya dan "*iqrar*" dengan lidahnya. Sebenarnya, pendapat ini, menurut Al-Banjari, mempunyai implikasi tidak mukminnya dia, baik hukum zahir maupun hukum batin, bila dia hanya mempunyai "*tasdiq*" dalam hatinya, tetapi tidak ada "*iqrar*" dengan lidahnya, padahal dia kuasa melakukan *iqrar*. Akibatnya, dia akan menjadi kafir dan dapat menjadi penghuni neraka. Hal ini berarti bahwa Al-Banjari selain meyakini iman itu adalah *tasdiq*, sebagaimana pendapat al-Asy'ari (Al-Bazdawi, 1963: 146); Al-Banjari juga mentolerir pendapat ulama lainnya yang tergabung dalam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang mengatakan bahwa hakikat iman itu adalah *tasdiq* dan *taqrir,* sebagaimana diungkap oleh Abū Hanifah, al-Māturid, dan al-Bazdawi. Namun, menariknya, pendapat ulama yang meyakini iman itu *murakkab* terdiri dari *tasdiq* dan *iqrir* dinili oleh Al-Banjari sebagai pendapat (*qawl*) yang *masyh-r* (diketahui banyak orang). Sedangkan pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa iman itu *murakkab* terdiri dari *tasdiq*, *iqrar,* dan *'amal* dinilai oleh Al-Banjari sebagai pendapat yang *batil* (tidak benar). Ketidakbenaran pendapat Mu'tazilah itu, menurut Al-

Banjari, disebabkan oleh pendapat Mu'tazilah bahwa apabila orang Islam tidak mengerjakan *'amal*, maka orang Islam itu tidak mukmin lagi.

Terhadap posisi "amal" dalam hakikat iman, menurut Al-Banjari hanya merupakan syarat kesempurnaan iman, bukan termasuk esensi atau *juzu'* iman. Pendapat Al-Banjari ini tampaknya memang unik karena jelas berbeda dengan pendapat ulama Sunni terdahulu, termasuk juga dengan al-Asy'ari dan Taftazani, di mana ulama yang terakhir ini banyak dijadikan rujukan oleh Al-Banjari dalam membahas masalah hakikat iman. Keunikannya itu terletak pada pendapat Al-Banjari bahwa amal dijadikan sebagai syarat kesempurnaan iman sehingga perlu diketahui, apa yang dimaksud dengan syarat kesempurnaan iman itu? Agaknya istilah "syarat kesempurnaan iman" yang dikemukakan Al-Banjari dapat dipahami sebagai sesuatu yang penting dan perlu dilakukan, tapi letaknya di "luar" hakikat iman. Berbeda dengan *juzz* (bagian) atau *rukun* (pokok) yang berada di "dalam" hakikat iman. Seseorang yang dalam hatinya terdapat *tasdiq*, kemudian melakukan *'amal salih,* maka orang tersebut adalah mukmin yang sempurna imannya. Sebaliknya, seseorang yang dalam hatinya terdapat *tasdiq*, tapi tidak melakukan 'amal shalih, maka orang tersebut dinilai mukmin yang tidak sempurna imannya. Contoh yang menarik hubungan antara iman dan amal itu seperti kepala dan tangan pada manusia. Kalau seorang manusia mempunyai kepala, tapi tidak mempunyai tangan, maka

ia dinilai manusia yang kurang sempurna. Namun, Kalau seorang manusia mempunyai kepala dan juga tangan, maka ia dinilai manusia yang sempurna. Sebaliknya, kalau ia hanya mempunyai tangan, tapi tidak mempunyai kepala, maka ia tidak disebut manusia.

Penjelasan lebih panjang tentang 'amal sebagai syarat kesempurnaan iman seorang mukmin menurut versi Al-Banjari, agaknya dapat dilihat dalam karya-karya lainnya, seperti yang tampak terungkap dalam *Kitab Parukunan Basar Melayu*, yang isinya mengandung pendapat Al-Banjari. Dalam buku itu disebutkan bahwa amal sebagai "fardhu dan kesempurnaan iman", yang isinya mencakup sekaligus ketiga komponen tersebut di atas. Begitu pula apa yang disebut sebagai "syarat iman" dalam kitab tersebut bukan sebagai syarat sahnya iman seseorang, tetapi sebagai syarat kesempurnaan iman seseorang. "Syarat iman" tersebut dijelaskan dalam kitab *Kitab Parukunan Basar Malayu* sebagai berikut:

> Adapun syarat iman itu sepuluh perkara. Pertama, kasih akan Allah Ta'ala, kedua kasih akan segala malaikat-Nya, ketiga kasih akan segala kitab-Nya, keempat kasih akan segala wali Allah, kelima kasih akan segala nabi Allah, keenam benci akan segala seteru (musuh) Allah, ketujuh takut akan azab Allah, kedelapan mengharap akan rahmat Allah, kesembilan mengerjakan segala suruhan Allah, kesepuluh menjauhi segala larangan Allah" ((Banjar, 1979: 30).

Akan halnya iman yang dikaitkan dengan dosa besar, Al-Banjari tampaknya masih sejalan dengan pemikiran ulama Sunni lainnya. Al-Banjari menyatakan

bahwa dosa besar tidak menghilangkan iman, namun bisa merusak iman. Dalam hal ini, Al-Banjari mendefinisikan dosa besar adalah segala perkataan atau perbuatan maksiat yang diancam keras oleh nas Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan dosa kecil adalah dosa yang lain dari dosa besar dan jumlahnya amat amat. Dengan mengacu kepada definisi dosa besar tersebut, maka perbuatan atau perkataan yang dimasukkan sebagai dosa besar itu cukup banyak. Dengan mengutip pendapat Syeikh Ibnu Muqri (754-837/1353-1434) dalam karyanya *Rawd al-Talib* dan *Syekh al-Islam* Zakariyā al-Ansari (wafat di Mesir pada tahun 926 H/1520 M) dalam karyanya *Asna al-Matalib*, Al-Banjari menjelaskan sejumlah dosa besar yang harus dihindari. Dosa-dosa besar itu adalah sebagai berikut:

1. Syirik, menyekutukan Allah, kafir dari segala kekafiran, termasuk di dalamnya *i'tiqad bid'ah munkar* yang membawa kepada kekafiran;
2. Membunuh atau menghilangkan nyawa orang lain dengan jalan yang tidak dibenarkan;
3. Berbuat zina, bersetubuh dengan orang-orang yang tidak dihalalkan oleh agama;
4. *Liwath* (homosex) atau bersetubuh lewat dubur;
5. Bersetubuh dengan binatang;
6. Minum arak, sekalipun sedikit atau tidak sampai menyebabkan mabuk, termasuk juga narkotik, atau obat-obat terlarang;
7. Meminum barang yang memabukkan supaya mabuk sekalipun yang diminum itu bukan arak, misalnya tuak, ganja, mariyuana, minuman yang beralkohol tinggi, dan sebagainya;
8. Mencuri harta orang lain menurut kadar perhitungan potong tangan. Bila yang dicurinya

sedikit, maka ia hanya dosa kecil menurut pendapat Hulaimi. Tetapi, sekalipun yang dicuri sedikit kalau yang dicurinya harta orang miskin, maka mencurinya merupakan dosa besar;

9. Menuduh seseorang berbuat zina;
10. Menjadi saksi palsu, dengan berbuat zina;
11. Merampas harta orang secara zalim termasuk tanah;
12. Lari dari medan perang (*fi sabilillah);*
13. Memakan harta riba;
14. Memakan harta anak yatim secara zalim;
15. Durhaka terhadap kedua orang tua;
16. Mendustakan kerasulan Nabi Muhammad saw.;
17. Menyembunyikan diri untuk menjadi saksi tanpa 'użur, pada hal dia mengetahui perkara yang disaksikan serta pantas menjadi saksi;
18. Berbuka puasa Ramadan tanpa uzur;
19. Bersumpah atas mengambil harta orang lain, padahal sumpahnya itu dusta belaka;
20. Memutuskan tali *silaturrahim* antarkeluarga;
21. Khianat dalam menakar, menimbang, dan menghitung barang dagangan dengan cara mengurangi;
22. Meninggalkan salat fardu tanpa 'użur;
23. Mendahulukan atau mengakhirkan salat fardu tanpa uzur di luar waktu salatnya;
24. Memukul atau menyakiti orang Islam tanpa alasan yang benar;
25. Menyumpah (mengutuk) para sahabat Rasulullah saw. Sedang mengutuk kepada selain sahabat Rasulullah saw. hukumnya menjadi dosa kecil.
26. Memberi '*Risywah*' atau memberi uang atau harta untuk menyogok hakim.
27. Diyasah tidak mencegah laki-laki yang bukan muhrim untuk masuk ke tempat ruangan isterinya.

28. Qiyadah menghimpunkan antara laki-laki dan perempuan dalam satu perhimpunan yang diharamkan;
29. *Si'ayah 'inda al-sultan,* pergi kepada raja atau penguasa untuk mengadukan seseorang, agar orang tersebut mendapat hukuman atau siksa dengan zalim;
30. Enggan atau tidak mau mengeluarkan zakat hartanya *(zakat mal);*
31. Masa bodoh atau meninggalkan perintah *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar*;
32. Mengerjakan perbuatan sihir atau mengajarkan ilmu sihir;
33. Melupakan Al-Qur'an yang telah dihapalnya;
34. Membakar hewan hidup-hidup;
35. Perempuan yang enggan atau tidak mau melayani suaminya, tanpa ada alasan yang dibenarkan syara';
36. Putus asa dari rahmat Allah swt.;
37. Merasa aman dari kemurkaan Allah dengan terus menerus melakukan perbuatan maksiat atau dosa, dan berserah diri kepada keampunan Allah;
38. *Ẓihar* yakni menyerupakan isterinya dengan ibunya terhadap hal-hal yang diharamkan;
39. Memakan daging babi;
40. Memakan bangkai tanpa uzur;
41. *Namimah* yakni mengadu domba antara seorang dan seorang lainnya sehingga menimbulkan permusuhan atau perkelahian di antara mereka.
42. *Ġibah ahl al-'Ilm wa hamalat al-Qur'an* yakni menjelek-jelekkan ulama yang mengamalkan ilmunya dan penghafal Al-Qur'an yang mengamalkan kandungan isinya (Izutsu, 1991: 45).

Berdasarkan kutipan di atas, Al-Banjari hanya menyebut 42 macam dosa besar meskipun ada ulama lainnya yang menyebut lebih dari jumlah tersebut. Sebagai contoh, menurut riwayat Ibn Abbas, jumlah dosa besar itu hampir 70 macam. Sementara menurut riwayat Sa'id ibn Jubayr, jumlah dosa besar itu hampir 700 macam. Selain itu, menurut Ibn Hajar (w. 937 H.) dalam kitabnya *Jawajir 'an Iqtiraf al-Kaba`ir*, jumlah dosa besar itu sebanyak 400 jenis. Sama halnya dengan riwayat Ibn Abbas, al-Żahabi (w. 734 H.) dalam *Kitab al-Kaba`ir* menyebutkan bahwa ada 70 dosa besar yang didasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis. Berbeda halnya dengan Abu al-Lays al-Samarqandi (w. 373 H.), ia menyebutkan hanya 10 dosa besar, yaitu (1) meninggalkan salat, (2) durhaka kepada kedua orang tua, (3) meminum khamr, (4) melakukan zina, (5) homoseksual, (6) memakan harta riba. (7) meratapi musibah, (8) meninggalkan zakat, (9) membunuh orang tanpa sebab yang dibolehkan oleh hukum Islm, dan (10) memutuskan *silaturrahim*.

Begitu banyak dosa besar yang dikutip Al-Banjari di atas harus dipahami sebagai peringatan kepada masyarakat untuk tidak melakukan dosa-dosa besar tersebut. Sebab dosa-dosa tersebut dapat merusak iman. Meskipun demikian, Al-Banjari meyakini bahwa semua dosa itu dapat diampuni oleh Allah dengan jalan bertobat. Pendapat Al-Banjari ini, agaknya terkait dengan Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dari Ibn Mas'ud:

(التائب من الذنب كمن لا ذنب له , artinya: Orang yang bertobat dari dosanya seperti orang yang tidak berdosa).

Selain itu, Al-Banjari seperti ulama Sunni lainnya membagi rukun tobat yang dapat mengugurkan dosa itu ke dalam tiga perkara:

1. Menyesali (*al-nadm*) perbuatan dosa yang telah diperbuat;
2. Meningalkan dosa yang telah dilakukan;
3. Bertekad (bercita-cita) tidak mengerjakan perbuatan dosa itu lagi di kemudian hari.

Ketiga rukun tobat tersebut harus dilakukan jika dosa yang diperbuat terkait dengan pelanggaran terhadap perintah atau larangan Allah swt. seperti meninggalkan salat atau puasa. Namun, jika dosa itu berhubungan dengan pelanggaran hak anak Adam a.s. (manusia), seperti merampas, mencuri, atau menipu harta orang lain, maka tobatnya, selain menunaikan katiga rukun di atas, juga harus menambah satu rukun lagi, yakni mengembalikan harta orang yang dicuri itu kepada orang yang memilikinya. Kalau tobatnya diterima oleh Allah, maka ia terlepas dari siksa api neraka. Namun kalau tobatnya tidak diterima, ia dimasukkan dulu ke dalam neraka akibat dari dosa yang dilakukannya, kemudian akhirnya dimasukkan ke dalam surga karena adanya iman di hatinya.

Pernyataan Al-Banjari bahwa orang yang berdosa besar akan tetap masuk surga sepanjang dia masih beriman kepada Allah ini, agaknya sejalan dengan pendapat ulama Sunni seperti al-Baqillani dalam kitabnya *al-Insaf*. al-Baqillani mengutip hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari Anas ibn Malik: (لا يبقى فى النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان, artinya: Orang yang terdapat di hatinya sedikit iman saja dipastikan tidak akan kekal di dalam neraka). Akan halnya pendapat Al-Banjari tentang rukun tobat, kelihatannya pemikirannya sejalan dengan pemahaman ulama Sunni lainnya, seperti al-Juwaini dalam *Kitab al-Irsyad* dan *al-'Aqidah al-Nizamiyah.* Dalam kaitan dengan tobat ini, Al-Banjari mengajak kepada semua pembaca untuk selalu ber-*istigfar* dan memperbanyak tobat pada tiap-tiap malam dan siang. Kemudian lanjutnya, janganlah jemu (bosan), karena Allah Maha Kasih dan Sayang kepada orang yang selalu bertobat kepada-Nya.

Simpulannya, menurut Al-Banjari orang mukmin-yang hanya ada *tasdiq* dengan hati- sekalipun berdosa besar dan belum bertobat jelas akan masuk syurga dengan rahmat Allah. Namun, orang mukmin yang berbuat maksiat tersebut terlebih dahulu masuk neraka sebagai balasan terhadap perbuatan dosanya. Meskipun demikian, lebih baik memperbanyak tobat kepada Allah dari segala dosa dan maksiat. Sebab setiap mukmin pasti tidak terlepas dari dosa. Kemudian tobat itu juga harus diiringi dengan memperbanyak beramal saleh untuk

kesempurnaan iman seorang mukmin agar terlepas dari siksa neraka.

Perlu juga dikemukakan tentang objek iman versi Al-Banjari. Sebagaimana ulama Sunni lainnya, objek iman menurut Al-Banjari diduga kuat ada enam. Kajian tentang objek iman versi Al-Banjari ini masih merupakan dugaan, karena tidak ada kitab Al-Banjari yang secara khusus membahas tentang hal itu. Namun, penulis mendapatkan sumber dari *Kitab Parukunan Basar Malayu* dan *Kitab Parukunan Jamaluddin* yang kedua kitab ini dinilai oleh para sejarawan diambil dari catatan-catatan Al-Banjari dalam kitab *Usul al-Din*. Memang agak disayangkan tidak ditemukannya kitab *Usul al-Din* karya Al-Banjari yang membahas tentang objek iman itu. Namun, dalam kitab *Parukunan Basar Melayu* dan *Parukunan Jamaluddin* itu dijelaskan rukun iman yang enam dengan penjelasan singkat dan mudah dipahami oleh masyarakat awam. Karena isi kedua kitab itu tampaknya ditujukan untuk orang awam yang baru belajar Islam.

Kedua kitab yang diduga kuat berisi pemikiran Al-Banjari--sebagaimana tertulis dalam sampul kitab itu, menyebutkan keenam rukun iman tersebut, yakni iman kepada Allah; iman kepada malaikat-Nya; iman kepada kitab-kitab-Nya; iman kepada rasul-rasul-Nya; iman kepada hari Akhirat; dan iman kepada qada dan qadar-Nya. Masing-masing rukun iman itu, dibahas dengan bahasa sederhana, yang materinya diperuntukkan untuk orang-orang awam yang baru belajar agama Islam (Banjar, 1979: 27-31).

BAB III

BUDAYA DAN PEMURNIAN AKIDAH

A. Hubungan Iman dan Islam dan Hal-hal yang Merusak Iman

Sebelum mendiskusikan hal-hal yang dapat merusak iman, agaknya perlu dijelaskan lebih dahulu hubungan antara iman dan islam. Ada tiga kelompok ulama Sunni yang merumuskan hubungan iman dan islam. Kelompok pertama diwakili oleh al-Asy'ari (w. 324 H.) dan al-Baqillani. al-Asy'ari berpendapat:

إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمان

Sesungguhnya *islam* itu lebih luas daripada *iman*, dan bukanlah setiap *islam* itu adalah *iman*.

Sedangkan al-Baqillani (w. 403 H.) mengatakan bahwa islam artinya menyerah (*inqiyad*). Setiap perbuatan taat yang dengan perbuatan tersebut manusia menyerahkan dirinya kepada Tuhan dan mentaati perintah-Nya adalah islam. Sedangkan iman hanyalah merupakan salah satu unsur dasar dari islam. Maka, semua iman adalah islam, tetapi tidak semua islam adalah iman. Kelompok pertama mengatakan bahwa *syahadat* diidentikkan dengan iman, dan merupakan salah satu rukun dari rukun Islam yang lima selain salat, puasa,

zakat, dan haji, sebagaimana yang disebutkan dalam hadis Nabi. Kelompok pertama ini pada umumnya diikuti oleh ulama Sunni pengikut mazhab Syafi'i.

Berbeda dengan kelompok pertama, kelompok kedua mengatakan bahwa iman itu lebih luas dibandingkan islam. Kelompok kedua ini diwakili oleh Ibn Taymiyah (w. 728 H.). Ia mengatakan bahwa seorang yang percaya yang hanya mempercayai dengan hatinya dan tidak melakukan *'amal salih* (perbuatan baik) adalah bertentangan dengan kepercayaannya. Iman, menurutnya, lebih tinggi dan lebih lengkap konsepnya dibandingkan dengan islam (Izutsu, 1991: 71-72). Adapun ayat Al-Qur'an yang dijadikan dasar kelompok kedua ini adalah QS. al-Hujurat, ayat 14, yang membedakan antara islam dan iman, dan orang-orang Badui yang keyakinannya hanya dipermukaan diakui sebagai muslim, tetapi tidak sebagai orang yang percaya. Kelompok kedua ini pada umumnya diikuti oleh ulama Sunni pengikut mazhab Hanbali.

Akan halnya kelompok ketiga yang mencoba mensintesiskan antara kedua kelompok di atas diwakili oleh Najm al-Din Umar al-Nasafi (w. 537 H.) dalam karyanya *al-'Aqa`id al-Nasafiyah,* yang kemudian di-*syarah* oleh al-Taftazani (w. 791 H.) dalam kitabnya *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah.* Najm al-Din Umar al-Nasafi berpendapat bahwa *al-iman wa al-islam wahid* (iman dan islam itu adalah satu). Alasannya adalah bahwa iman berarti "penyerahan". Orang yang "percaya" menurut

pengertian yang dinyatakan oleh hukum Allah adalah "menyerah" terhadap perintah-perintah Ilahi. Dengan cara ini, iman diidentikkan dengan islam.

Argumen yang sama juga dikemukakan oleh al-Taftazani, ia menyatakan:

(والإيمان والإسلام واحد) لأن الإسلام هو الخضوع والإنقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان. وذالك حقيقة التصديق على ما مر. ويؤيده قوله تعالى: فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين, فما وجدنا فيها غيربيت من المسلمين. وبالجملة لايصح فى الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم. أو مسلم وليس بمؤمن.

(Iman dan islam itu adalah satu). Karena sesungguhnya islam artinya "penyerahan" dan "kepatuhan", dalam arti, penerimaan terhadap keputusan hukum dan iż'an (ketundukan). Hal yang demikian itu adalah hakikat tasdiq sebegaimana dijelaskan sebelumnya. Alasan ini dikuatkan dengan firman Allah: "Lalu Kami keluarkan orang-orang yang beriman yang berada di negeri kaum Lut itu. Dan Kami tidak mendapati di negeri itu, kecuali sebuah rumah dari orang-orang yang berserah diri". Kesimpulannya, menurut hukum syara' (Allah) tidak boleh mengatakan kepada seseorang bahwa dia adalah seorang mukmin, tetapi bukan seorng muslim, atau dia seorang muslim tetapi bukan seorang mukmin.

Kelompok yang ketiga ini jelas mengidentikkan antara iman dan islam, karena iman mengandung unsur penyerahan, sementara islam juga mengandung unsur ketundukan kepada aturan Ilahi. Kelompok ketiga ini, pada umumnya diikuti oleh ulama Sunni beraliran Maturidiyah yang bermazhab Hanafi.

Bagaimana posisi Al-Banjari dari ketiga kelompok di atas?. Ternyata, posisi Al-Banjari condong kepada posisi yang ketiga, yakni posisi Najm al-Din 'Umar al-Nasafi dan al-Taftazani meskipun kedua ulama Sunni ini cenderung beraliran Maturidiyah dan bermazhab Hanafi. Bahkan lebih jauh lagi, Al-Banjari mengatakan bahwa antara *iman* dan *islam* itu sangat terkait erat sehingga dikatakannya: "Barangsiapa yang bersifat dengan *iman* maka bersifatlah ia dengan *islam*; dan barangsiapa yang bersifat dengan *islam* maka bersifatlah ia dengan *iman*. Antara keduanya dalam hal *syara'* (hukum Ilahi) tidak terlepas."

Pendapat Al-Banjari tersebut tidak hanya sejalan dengan al-Nasafi dan al-Taftazani, tetapi juga sejalan dengan pendapat al-Bazdawi. al-Bazdawi mengatakan:

الإيمان لا ينفصل عن الإسلام والإسلام عن الإيمان. من كان مسلما كان مؤمنا.

Iman tidak terpisah dari islam. Begitu sebaliknya, islam tidak terpisah dari iman. Siapa yang muslim pasti ia juga mukmin.

Sebagai contoh keterkaitan rukun iman dan rukun Islam itu, bisa dilihat hubungan mengucapkan dua kalimah syahadat dan melaksanakan salat lima waktu. Kedua rukun Islam tersebut sesungguhnya merupakan kewajiban seorang muslim yang beriman. Hanya saja kalau kedua kewajiban itu tidak dapat dilaksanakan dengan baik karena adanya faktor kemalasan, maka orang itu tetap saja ber-*iman* dan ber-*islam*, dan ia tidak dihukumkan seorang kafir yang merusak imannya atau keluar dari agamanya, tapi berdosa, dan kurang sempurna imannya.

Tampaknya, pendapat Al-Banjari yang tidak membedakan hubungan *iman* dan *islam* cukup menarik. Karena pendapatnya mengikuti pendapat ulama Sunni yang beraliran Maturidiyah dan bermazhab Hanafi yang, pada umumnya, cenderung lebih rasionalis dibandingkan ulama Sunni yang beraliran Asy'ariyah dan bermazhab Syafi'i. Bahkan jauh lebih rasionalis lagi, jika dibandingkan dengan ulama Sunni yang beraliran Salafiyah dan bermazhab Hanbali, di mana ulama Sunni yang disebut terakhir ini cenderung lebih tradisionalis dan tekstualis. Hal ini membuktikan bahwa pemikiran akidah Al-Banjari cukup luas, karena pendapatnya, dalam hal-hal tertentu, tidak hanya mengikuti pendapat ulama Sunni yang beraliran Asy'ariyah, tetapi juga, dalam hal-hal lain, mengikuti ulama Sunni yang beraliran Maturidiyah, khususnya masalah hubungan antara *iman* dan *islam*. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa

paham akidah yang diajarkan Al-Banjari kepada masyarakat cukup luas, bukan hanya akidah yang beraliran Asy'ariyah, tetapi juga juga akidah yang berpaham Maturidiyah.

Berdasarkan konsep hubungan *iman* dan *islam* yang dinilai satu tersebut, tak pelak lagi, Al-Banjari sangat mementingkan amal meskipun amal bukan bagian dari iman. Selain itu, hal yang tidak kalah pentingnya untuk dibahas terkait dengan perhatian Al-Banjari terhadap amal adalah apa yang disebut Al-Banjari dengan istilah *ma yufsidu al-iman* ("apa" saja yang merusak iman). Yang dimaksud dengan "apa" di sini, tidak dapat dilepaskan dengan *'amal* (perbutan), baik yang terkait dengan perkataan, perbuatan, ataupun keyakinan.

Al-Banjari mengatakan bahwa sesuatu yang dapat merusak iman itu adalah *riddah*. *Riddah* menurut bahasa berarti *ruju'* yakni kembali kepada suatu tempat. Sedang menurut *syara'* berarti *qat'u al-islam*, yakni memutuskan agama Islam dengan perbuatan, perkataan atau keyakinan yang mengarah kepada hal-hal yang dapat meng-*kufur*-kannya, baik dengan sengaja atau senda gurau, maupun dengan cara berdebat. Orang yang melakukan *riddah* disebut murtad (Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 79).

Pertama, *riddah* (murtad) dengan sebab perbuatan. Al-Banjari menjelaskan bahwa *riddah* dengan perbuatan (*riddah bi al-fi'li*) berbagai macam, antara lain, seperti melakukan sujud kepada makhluk, manusia, berhala,

matahari, dan kuburan. Sujud yang dimaksud oleh Al-Banjari adalah meletakkan dahi ke bumi. Lebih dari itu, Al-Banjari juga menilai murtad orang yang mencampakkan Al-Qur'an dan kitab agama Islam lainnya ke tempat yang *najis* (kotor) atau tempat yang menjijikkan, seperti ingus, muntahan, air liur, air mani, atau membuang hasil fatwa-fatwa ulama fikih ke tanah dengan rasa penghinaan, misalnya dengan mengatakan: "Fatwa (hukum Islam) macam apa ini?". Oleh karena itu, menurut Al-Banjari, siapa yang melakukan salah satu perbuatan tersebut di atas, berarti ia merusak iman dan berarti juga memutuskan islam atau *riddah*, dan akhirnya jadilah ia kafir. Berbeda halnya dengan orang yang membungkukkan badan sedikit (seperti sikap menghormat kepada seseorang), maka hal demikian, menurut Al-Banjari tidaklah menjadikannya kafir. Kecuali, hal itu dimaksudkan untuk memuja sebagaimana memuja Allah swt (Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 79).

Kedua, *riddah* dengan sebab perkataan atau keyakinan. Al-Banjari mengebutkan dan menjelaskan beberapa macam *riddah* yang disebabkan oleh perkataan dan keyakinan *(bi al-qawl wa bi al-i'tiqad),* baik dengan cara berbantah-bantahan, maupun hanya dengan bersanda gurau. Dalam penyebutan contoh *riddah* jenis ini, tampak banyak contoh perkataan dan keyakinan yang dinilai Al-Banjari sebagai *riddah* ataupun kafir. Di antaranya: (1) orang yang berkata dan berkeyakinan bahwa alam ini

qadim; (2) orang yang berkata dan berkayakinan bahwa ruh bersifat *qadim*; (3) orang yang berkata dan berkeyakinan bahwa Allah itu baharu; (4) orang yang menafikan sifat Allah swt. yang telah *sabit* (tetap dan pasti) bagi-Nya dengan *ijma'*; (5) orang yang menafikan bahwa Allah mengetahui hal-hal yang terperinci (*juz'iyat)*; (6) orang yang meng-*isbat*-kan (menetapkan) sifat bagi Allah yang telah ditolak oleh ijma ulama seperti Allah itu berwarna putih (7) mendustakan Nabi atau malaikat (Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 80). Demikian beberapa perkataan atau keyakinan, yang menurut Al-Banjari, dapat merusak iman, memutuskan islam, dan akhirnya menjadi kafir.

Lebih dari itu, dengan mengutip berbagai pendapat ulama Sunni, seperti Syekh Muzajjad (847-930 H/1443-1524 M) dalam kitab *Ubab;* Syekh Ismail Ibn al-Muqri (754-837 H/1353-1434 M) dalam kitab *Rawd al-Talib;* dan *syarah*-nya *Asna al-Matalib,* karya *Syekh al-Islam* Zakariya al-Ansari (w. 926 H/1520 M), Al-Banjari menyebutkan lebih banyak lagi contoh perkataan dan keyakinan yang dapat merusak iman seseorang. Di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Orang yang mendustakan nabi atau menyangkal satu atau beberapa ayat dari Al-Qur'an yang telah menjadi ijma seluruh ulama, atau menambah satu kalimat dalam Al-Qur'an serta meyakininya bahwa kalimat itu adalah bagian dari ayat Al-Qur'an;

2. Orang yang mengutuk nabi atau menentang Sunnah Nabi padahal ia mengetahuinya;
3. Orang yang menghalalkan apa yang diharamkan menurut ijma ulama seperti kesepakatan ulama tentang keharaman minum arak, judi, *liwat* (homoseksual) dan mencuri. Begitu juga sebaliknya, orang yang mengharamkan yang dihalalkan ijma seperti nikah dan jual beli;
4. Orang yang menafikan atau menyangkal kewajiban yang telah di-*fardu*-kan oleh hukum Islam seperti salat lima waktu, puasa Ramadan, haji, zakat; atau menyatakan wajib yang tidak diwajibkan oleh hukum Islam seperti menambah waktu salat wajib menjadi enam waktu dan mewajibkan puasa Syawwal;
5. Orang yang meyakini bahwa ada nabi dan rasul sesudah Nabi Muhammad saw., atau membenarkan orang yang mengaku dirinya sebagai nabi;
6. Orang yang menuduh Siti Aisyah r.a. berbuat zina;
7. Orang yang melecehkan perintah serta larangan Allah swt., atau orang yang melecehkan Rasul-Nya;
8. Orang yang berkata: 'Jika seandainya Allah swt. dan Rasul-Nya menyuruh berbuat sesuatu, niscaya tidak akan kulakukan", atau dikatakannya, jika datang seorang Nabi kepadaku, niscaya tidak akan aku terima; atau orang yang berkata: 'Jika Allah

menjadikan kiblat ke arah ini atau itu, niscaya aku salat tidak mau menghadap ke arah tersebut';

9. Orang yang berkata: 'Jika si anu itu Nabi, niscaya tidak akan aku benarkan, atau mengatakan, 'Jika Allah mewajibkan salat di saat aku sakit, maka Allah telah berbuat z*alim* kepadaku';
10. Orang yang mengucapkan *basmalah* ketika berbuat zina atau meminum arak;
11. Orang yang berkata: 'Aku tidak takut dengan hari Kiamat, dengan maksud meremehkannya;
12. Orang yang berkata; "Selempeng kue Apam lebih baik daripada ilmu";
13. Orang yang berkata ketika harta dan anak-anaknya binasa: "Wahai Tuhanku, untuk apa gerangan Engkau binasakan harta dan anak-anakku?';
14. Apabila ada orang kafir yang baru masuk Islam (muallaf) diberi harta zakat untuk melunakkan hatinya, kemudian ada orang Islam yang berkata, "Mudah-mudahan aku ini menjadi kafir saja dulu, lalu masuk Islam agar aku diberi zakat seperti orang yang baru masuk Islam itu";
15. Orang yang menafikan atau menganggap Abu Bakar *al-Siddiq* bukan sebagai sahabat Nabi Muhammad saw.;
16. Apabila seseorang ditanya, "Apakah Engkau orang Islam?', kemudian dia menjawab dengan sengaja: "Aku bukan orang Islam." atau dipanggil orang,

"Hai, orang Yahudi!". Kemudian dipenuhinya panggilan itu';

17. Orang yang berkata, bahwa *nubuwwah* boleh dari hasil usaha {*ikhtiyar*};
18. Orang yang berkata bahwa dia telah masuk ke dalam surga, telah memakan buah-buahan yang ada di sana, dan memeluk bidadari-bidadarinya;
19. Orang yang menganggap atau menuduh kafir terhadap orang-orang Islam, umat Nabi Muhammad saw., atau mengkafirkan sahabat Nabi Muhammad saw., atau ditolaknya keberadaan Al-Qur'an, Ka'bah, Masjid al-Haram, atau meragukan keberadaannya, misalnya dengan mengatakan: "Aku tidak tahu, apa itu Makkah? dan untuk apa?;
20. Orang yang mengingkari Hari Kebangkitan (*Yawm al-Ba'as*) sesudah mati, atau mengingkari adanya surga, neraka, hisab (perhitungan) pahala dan dosa di Hari Kiamat nanti (Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 80-81).

Semua contoh perbuatan, perkataan, dan keyakinan di atas, tak pelak lagi, dinilai merusak iman seorang muslim, bahkan dinilai Al-Banjari sebagai kekufuran. Penilaian Al-Banjari kelihatannya begitu keras dan tegas. Namun, penilaian yang agak keras dan tegas ini harus dipahami sebagai upaya Al-Banjari dalam menanamkan kesungguhan beriman dan menjaga prilaku sehari-hari. Apa yang diungkap Al-Banjari itu juga

dipahami sebagai langkah preventif atau peringatan keras kepada masyarakat untuk menjauhinya. Bersamaan dengan itu, Al-Banjari sesungguhnya ikut berperan untuk mentransmisikan dan melestrasikan tradisi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* di kalangan masyarakat. Namun demikian, kalau memahami istilah kafir yang diungkap oleh Al-Banjari dalam kitab *Tuhfat al-Raġibin* yang dikarangnya pada abad ke-18 M, tak pelak lagi bahwa kafir yang dimaksud Al-Banjari sama dengan pengertian kafir *millah* yang berkembang pada masa-masa sebelumnya di berbagai kitab klasik yang dikutipnya, yakni kafir yang tidak hanya merusak iman, tetapi juga dapat menghilangkan iman seseorang atau keluar dari agama Islam sebagaimana mayoritas pendapat ulama Sunni dari aliran Asy'ariyah seperti al-Gazali (w. 1111 M); ulama Sunni dari aliran Maturidiyah seperti Najm al-Din 'Umar al-Nasafi (w. 1142 M) dan al-Taftazani (w. 1386 M); dan ulama Sunni dari aliran Salafiyah seperti Ibnu Taymiyah (w. 1328 M) dan Ibnu Qayyim al-Jawziyah (w. 1350 M). Dengan demikian, agaknya dapat dipahami penilaian keras yang diambil oleh Al-Banjari, karena pada waktu itu Al-Banjari hidup masih dikungkung oleh pemikiran-pemikiran tradisi ulama Sunni yang mengkritik dan mengkafirkan paham heterodoks atau menyimpang seperti dijelaskan di atas sehingga Al-Banjari cenderung "meniru, mengawetkan, atau melestarikan" tradisi Sunni itu untuk terus hidup dan berkembang di tengah masyarakat Banjar (Classe, 1989: 381-382). Lebih dari itu,

Al-Banjari juga berperan dalam "pengawetan istilah kafir ini" dan perlu dicatat, makna kafir pada waktu itu cenderung kepada *kafir millah*. Makna seperti itu sudah berbeda dengan istilah kafir pada masa sekarang yang cenderung bersikap lebih kritis, rasionalis, dan pluralis.

Terkait dengan term *kafir* dalam konteks sekarang, kelihatannya term itu tidak bisa diartikan tunggal lagi, yakni *kafir millah* saja. Tetapi, term itu sudah cukup berkembang. Ada cendekiawan Muslim yang memahami kafir menurut konsep Al-Qur'an, seperti yang dikaji oleh Harifuddin Cawidu dengan judul *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematis*. ia membagi kafir ke dalam berbagai konsep. Di antara konsep kafir itu adalah, *kafir harbi, kafir 'inad, kafir inkar, kafir juhud, kafir mu'ahid, kafir musta'min, kafir żimmi, kafir nifaq, kafir ni'mah, kafir syirk*, dan *kafir riddah* (Cawidu, 1991). Namun, ada juga yang membagi ke dalam dua bagian saja, yakni *kafir akbar* dan *kafir asġar* (Al-Khurasyi, 2003: 54; Husaini, 2000: 185). *Kafir akbar* adalah perkataan atau keyakinan yang dapat mengeluarkan seseorang dari agamanya karena menentang ajaran pokok dalam agama Islam atau menentang dalil yang *qat'i* (pasti) yang bersumber dari Al-Qur'an dan *Hadis Mutawatir (Sahih*). Sebaliknya, kafir *asġar* adalah perkataan atau keyakinan yang tidak sampai mengeluarkan seseorang dari agamanya karena hanya menentang atau berbeda tafsiran terhadap dalil yang bersifat *zanni* (dugaan).

Dalam konteks pembagian kafir yang terakhir ini, menurut hemat penulis, perlu dilakukan pembagian makna kufur seperti itu. Sebab perkataan, perbuatan, dan keyakinan dapat dikategorikan *kafir akbar*, kalau hal itu bertentangan dengan dalil yang *qat'i* (pasti), baik dari Al-Qur'an maupun *Hadis Mutawatir (Sahih*). Sedangkan, kalau bertentangan dengan dalil yang *zanni* atau *Hadis Ahad,* kelihatannya ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama memasukkannya ke dalam *kafir asġar*, tapi sebagian ulama yang lain tidak mengkafirkannya sama sekali, karena dalil *zanni* tidak dapat dijadikan dasar untuk akidah pokok. Apalagi kalau merujuk kepada hasil penelitian Toshihiro Izutsu tentang makna kafir secara semantik, ternyata menurutnya, makna *kafir* pada mulanya lawan dari kata *syakir*, lalu kemudian berkembang menjadi lawan dari mukmin. Artinya pada awalnya makna kafir itu adalah *kafir ni'mah*, baru kemudian berkembang menjadi makna *kafir millah* (Izutsu, 1993: 40).

Agaknya perlu dipertanyakan kembali apakah orang yang (*riddah*) murtad boleh dibunuh sebagaimana pendapat Al-Banjari? Para ulama sekarang ini berbeda pendapat menanggapi masalah tersebut. Sebagian besar ulama Sunni membolehkan membunuh orang yang murtad, sebagaimana pendapat Al-Banjari, karena hal itu sesuai dengan ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi, serta sejarah Islam Klasik. Namun, sebagian ulama lain menentangnya, seperti Abdullah Ahmed al-Na'im (lahir

1946). Menurutnya, seiring dengan perubahan sosial dan perubahan paradigma terhadap Hak Asasi Manusia (HAM), perubahan agama merupakan hak asasi setiap insan. Oleh karena itu, hukuman bunuh terhadap orang yang murtad bertentangan dengan HAM (Harahap dan Nasution, 2003: 290).

Kemudian, dengan memakai kerangka berpikir *kafir akbar* dan *kafir asġar*, agaknya perlu dikaji ulang hal-hal yang dikafirkan oleh Al-Banjari tersebut. Hal yang patut dinilai *kafir akbar* antara lain adalah orang yang mendustakan Nabi, mendustakan Malaikat, menghalalkan apa yang telah diharamkan menurut ijma', seperti zina, minum arak, judi, homoseks atau lesbian, mencuri dan sebagainya, sama juga dengan mengharamkan yang telah dihalalkan ijma' seperti nikah, jual beli, dan sebagainya. Selain itu, layak juga dinilai kafir akbar orang yang menafikan atau menyangkal kewajiban yang telah di-*fardhu*-kan oleh syara', seperti salat lima waktu, puasa Ramadhan, haji, zakat dan lain sebagainya, atau menyatakan wajib yang tidak diwajibkan oleh syara', seperti menambah waktu salat wajib menjadi enam waktu, mewajibkan puasa Syaawal. Lebih dari itu, patut juga dinilai *kafir akbar* orang yang mengingkari adanya *ba'ats,* kebangkitan sesudah mati, atau mengingkari adanya surga, neraka, hisab, perhitungan pahala dan dosa pada hari Kiamat.

Sedangkan yang lainnya dinilai bukanlah termasuk *kafir akbar*. Bahkan, mungkin tidaklah patut untuk dinilai

kafir akbar atau *kafir asġar* jika dasar pengkafiran itu tidak kuat atau hanya berdasar kepada dalil *zanni* seperti orang yang berpendapat bahwa alam dan ruh itu *qadim* dan Allah tidak mengetahui yang *juz`iyat*. Hemat penulis, kedua masalah itu kalau ditinjau dengan pendekatan akidah Sunni yang dipahami Al-Banjari memang dapat dinilai sebagai *kafir millah*. Akan tetapi, kalau ditinjau dengan filsafat Islam, pandangan seperti itu tidak sampai membawa kepada *kafir millah*, atau bahkan ada juga pendapat yang tidak mengkafirkannya. Karena mereka mempunyai alasan yang kuat juga. Alasannya didasarkan kepada: "Kapan Tuhan menciptakan alam?" Pertanyaan ini sebenarnya tidak ada jawabannya secara ekspelisit dan tegas dalam Al-Qur'an dan hadis yang sahih. Sehingga kalau dijawab dengan akal, maka jawabannya bisa *qadim* bisa juga bukan *qadim*, dan keduanya logis, sama-sama mungkin, dan tak seorang pun ulama yang dapat memastikan dengan akalnya atau dengan dalil Al-Qur'an dan hadis sahih bahwa alam dan ruh itu *qad³m* atau tidak. Apalagi, sebenarnya keyakinan para teolog dan filosof bukanlah ajaran pokok dalam Islam. Oleh karena itu, bila ia berpikir dengan tulus dan ikhlas lalu ijtihadnya benar, maka mendapatkan dua pahala; sebaliknya bila ia berpikir tulus dan ikhlas, lalu ijtihadnya salah, bukan saja dimaafkan oleh Allah, tapi juga mendapatkan satu pahala, dan agaknya tidak patut untuk dikafirkan (Dahlan, 1991: 30).

Selain itu, perlu dicatat bahwa para filosof seperti al-Farabi (870-950 M), Ibnu Sina (980-1037 M), dan Ibnu Rusyd (1126-1198 M) yang berpandangan bahwa alam itu *qad³m* agaknya tidak membawa kepada kemurtadan (Nasution, 1973: 27). Bagaimanapun, pernyataan bahwa alam itu *qadim* berangkat dari suatu penalaran bahwa alam itu tercipta dari sesuatu (*al-ijad min syay`*). Sedangkan pandangan *mutakallim³n*, seperti al-Ġazali (w. 1111 M), dengan jelas meyakini bahwa alam itu diciptakan dari tiada (*creatio ex-nihilo*), dan yang menciptakannya adalah Żat Yang Maha Pencipta. Oleh karena itu, alam ini makhluk dan baharu. Pendapat al-Ġazali ini kelihatannya diikuti oleh Al-Banjari, yang keduanya cenderung memakai pendekatan akidah. Pendekatan akidah terhadap penciptaan alam ini jelas berusaha untuk mengadakan perbedaan yang jelas dn tegas antara Khaliq dan makhluk. Pendektakan ini sekaligus dipergunakan Al-Banjari untuk melakukan pemurnian tauhid dari paham kemusyrikan di masyarakat Banjar. Agaknya, menurut keyakinan Al-Banjari, kalau alam itu dikatakan *qadim,* sementara Żat Allah juga *qadim*, maka ada dua hal yang *qadim.* Pandangan seperti ini, agaknya yang dinilai syirik oleh Al-Banjari.

Demikian pula masalah 'Ilmu Allah, Al-Banjari menilai *kafir* terhadap orang yang meyakini bahwa Allah hanya mengetahui yang *kulliyat* dan menafikan yang *juz'iyyat*. Penilaian kafir ini tampaknya disebabkan oleh sudut pandang ulama mutakallimin. Sebab, ulama

mutakallimin memandang bahwa Allah Maha Mengetahui semua ciptaannya di dunia ini, karena ilmu Allah Maha Luas dan tak terbatas (Nasution, 1976: 45). Berbeda dengan para filosof, mereka berpandangan bahwa Allah hanya mengetahui yang *kulliyat* saja.

Dari beberapa penjelasan di atas, jelas bahwa iman bagi seorang mukmin, menurut Al-Banjari merupakan suatu yang sangat tinggi nilainya. Semua pokok keyakinan yang termuat dalam iman--seperti percaya kepada Allah, para malaikat, para nabi, kitab-kitab suci, hari kiamat dan takdir--harus terus terpelihara dalam kehidupan seorang mukmin. Lebih dari itu, Al-Banjari juga mengingatkan iman yang sempurna itu tidak ternoda oleh segala perbuatan, perkataan, dan keyakinan.

Terkait dengan peran iman dalam amal perbuatan, bagi Al-Banjari, orang yang benar-benar sempurna imannya kepada Allah dan Rasul-Nya, tidaklah mungkin dia melakukan maksiat atau dosa besar, apalagi perbuatan, perkataan, dan keyakinan yang membawanya kepada kekafiran. Orang yang benar-benar beriman secara sempurna dapat dipastikan bahwa ia akan melaksanakan amal perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat, karena ia mengetahui dan meyakini akan adanya Hari Pembalasan bagi amal baik dan amal buruk tersebut. Lebih dari itu, ia yakin bahwa surga diperuntukkan bagi orang yang mukmin yang beramal baik; dan neraka dikhususkan bagi orang yang kafir kepada Allah.

B. Pemurnian Akidah Islam

Syekh Muhammad Aryad Al-Banjari hidup pada abad ke-18 dan permulaan abad ke-19 M di daerah Kalimantan Selatan. Menurut catatan sejarah ada dua kepercayaan yang berkembang dalam masyarakat Banjar. Pertama, *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* dan kedua, ajaran *wujudiyah* atau *wahdat al-wujud*.

Berdasarkan data historis, pada masa hidup Al-Banjari, meskipun masyarakatnya sudah memeluk agama Islam, tradisi kepercayaan lama masih belum sepenuhnya hilang, seperti tradisi kepercayaan Kaharingan (animisme) dan agama Syiwa Budha. Mereka masih kuat mengikuti tradisis tersebut dalam masyarakat sebagaimana tercermin pada berbagai upacara tradisional dalam siklus kehidupan mereka. Upacara-upacara tersebut, tidak berasal dari ajaran Islam, dan karenanya, dalam batas-batas tertentu, bisa saja membahayakan kemurnian akidah umat Islam. Selain itu, di daerah Banjar, berkembang pula ajaran *wujudiyah mulhidah* (menyimpang) yang dibawa oleh Haji Abdul Hamid Abulung dan *wahdat al-wujud* yang dikembangkan oleh Muhammad Nafis Al-Banjari. Dalam merespon tradisi dan paham tersebut, di satu sisi, Al-Banjari mengkritik pedas dan berusaha keras untuk memberantas upacara-upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* serta paham *wujudiyah mulhidah* yang dinilainya menyimpang, demi kemurnian akidah Islam (Saleh, 1979: 16 dan 55). Namun, di sisi lain, Al-Banjari memberikan toleransi terhadap paham *wahdat al-wujud*,

yang dinilainya tidak jauh berbeda dengan *wujudiyah muwahhidah*.

Pemurnian terhadap Upacara Tradisional

Di antara upacara-upacara tradisional yang mendapat perhatian khusus dari Al-Banjari dalam kitab *Tuhfat al-Raġibin* adalah upacara *manyanggar* dan *mambuang pasilih*. Upacara *manyanggar* atau lengkapnya disebut *manyanggar banua* adalah semacam upacara bersih desa (bahasa Jawanya *ruwatan*), maksudnya agar desa selamat dari marabahaya dan penduduknya mendapat kesejahteraan. Sedangkan upacara *mambuang pasilih* merupakan upacara memberi sesaji kepada roh halus dengan maksud agar mendapat bantuan roh itu dalam kehidupan, seperti dapat menyembuhkan penyakit, membawa keselamatan, menghilangkan sial, dan membantu segala permintaan. Komunikasi dengan roh tersebut dilakukan melalui seorang dukun yang kesurupan. Karena dukun itu kesurupan, mereka dapat berkomunikasi dengan roh halus tersebut sehingga apapun permintaan roh halus itu dapat diketahui. Permintaan roh itu dikabulkan dengan penyajian sesaji melalui upacara tertentu (Syarifuddin, 1988: 24-25).

Menurut Al-Banjari, kedua upacara tersebut (manyanggar banua dan mambuang pasilih), hukumnya adalah *bid'ah dalalah* yang amat keji, wajib atas orang yang mengerjakannya segera bertobat kepada-Nya, dan wajib atas raja-raja dan orang-orang besar lainnya

menghilangkan upacara tersebut karena upacara itu adalah pekerjaan maksiat yang mengandung beberapa kemungkaran. Untuk mengetahui lebih utuh pernyataan Al-Banjari tentang hal itu, dapat dilihat kutipan berikut ini:

> Hendaklah engkau ketahui hai *talib* bahwasanya pekerjaan yang telah teradat pada setengah negeri bawah angin seperti *mambuang pasilih* dan *manyanggar* dan barang yang seumpamanya yaitu *bid'ah* pada perbuatan hamba yang bersalah-salahan dengan Qur`an dan hadis dan *qawl* sahabat dan *ijma'* sekalian ulama, maka yaitu *bid'ah dalalah* yang amat keji. Wajib atas orang yang mengerjakan<nya) [dia] segera taubat daripadanya dan wajib atas segala raja-raja dan orang besar menghilangkan<nya> [dia dari] karena yang demikian itu [daripada] pekerjaan maksiat yang mengandung beberapa [bagai daripada <hal> yang mungkar dan tiap-tiap pekerjaan yang mungkar itu wajib menegahkan<nya> [dia] dan menghilangkan <nya> [dia] dengan suruh Allah Ta'ala dan rasul-Nya di dalam beberapa *nas* Al-Qur'an dan hadis (Al-Banjari, Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 30-31).

Berdasarkan kutipan itu, Al-Banjari dengan sangat jelas berupaya memberantas upacara tersebut untuk memurnikan akidah umat Islam dari segala unsur *bid'ah dalalah*. Namun, dalam usahanya itu, Al-Banjari kelihatannya merasa agak berat sehingga Al-Banjari meminta para raja dan orang besar lainnya untuk ikut memberantasnya. Sebagai ulama yang berpaham *sunni* di bidang akidah, Al-Banjari menetapkan bahwa upacara-upacara tersebut serta upacara semacamnya sebagai

perbuatan *bid'ah dalalah* (Azra, 2001: 22; Harahap dan Nasution, 2003: 78). *Bid'ah dalalah* adalah perbuatan tercela yang diada-adakan serta bertentangan dengan Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma.

Al-Banjari mendefinisikan bahwa *bid'ah* itu adalah mengadakan suatu perbuatan atau membaharui suatu pekerjaan yang tidak ada dasarnya. Bid'ah itu terbagi dua, yakni (1) bid'ah yang terkait dengan masalah keyakinan dan ibadah yang brtentangan dengan ajaran dasar (pokok) Islam; (2) bid'ah yang terkait dengan masalah ibadah atau 'adat (tradisi) yang diada-adakan sesudah Nabi saw., baik berupa kebaikan maupun keburukan. Bid'ah yang kedua ini dapat lagi dibagi kepada bid'ah yang baik dan bid'ah yang jahat, dan keduanya dapat dibagi lagi kepada bid'ah yang lebih terperinci, seperti *bid'ah wajibah, mandubah, mubahah, makruhah*, dan *muharramah*. Menurut Al-Banjari *bid'ah* itu bermacam-macam hukumnya, yaitu sebanyak hukum Islam. Dia menukil riwayat dari Imam Nawawi (631-679 H/1333-1277) yang dikutip oleh Syekh 'Izzu al-Din ibn Abd al-Salam (577-660 H/1162-1262 M), keduanya tokoh mażhab Syafi'iyah (Azra, 2001: 169). Berdasarkan kedua ulama tersebut, Al-Banjari membagi *bid'ah* kepada lima macam, yakni *bid'ah wajibah* seperti menafsirkan Al-Qur'an; *bid'ah mandubah* seperti membangun madrasah; *bid'ah mubahah* seperti berjabat tangan sesudah salat subuh; *bid'ah makruhah* seperti memperindah masjid dengan hiasan-hiasan; dan *bid'ah Muharramah* seperti mengadakan mażhab Jabariyah dan Qadariyah; Murji`ah,

dan Mujassimah, serta *wujudiyah* <*mulhidah*> (Azra, 2001: 22; Harahap dan Nasution, 2003: 78).

Dalam hal batasan *bid'ah dalalah*, Al-Banjari mengutip pendapat Imam al-Syafi'i (w. 204 H) yang menegaskan bahwa *bid'ah dalalah* adalah segala pekerjaan yang bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis, pendapat para sahabat, dan ijma' ulama. Oleh karena itu, Al-Banjari menilai bahwa kedua upacara tradisional tersebut adalah perbuatan *bid'ah dalalah*, karena bertentangan dengan Al-Qur'an, hadits, pendapat para sahabat dan ijma' ulama (Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 31).

Untuk memperkuat argumentasi bahwa kedua upacara tradisional itu *bid'ah dalalah* dan diharamkan, Al-Banjari memberikan alasan tambahan bahwa kedua upacara itu mengandung tiga macam kemungkaran. Ketiga kemungkaran itu adalah sebagai berikut:

1. Kemungkaran karena *Tabżir* (Pemborosan)

Al-Banjari mendefinisikan bahwa *tabzir* itu adalah membuan-buang harta atau membelanjakannya kepada pekerjaan yang sia-sia atau diharamkan oleh syara (hukum Islam). Sedangkan orang yang membuang-buang harta itu disebut *mubażżir*. Maka *mubażżir* itu merupakan suatu kemungkaran yang dilarang oleh Allah swt. Dalam hal ini, Al-Banjari menyitir Al-Qur'an, surah al-Isra [17]: 26-27.

ولا تبذر تبذيرا. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا

"Dan janganlah kamu membuang-buang atau menghambur-hambur hartamu kepada hal yang sia-sia, sesungguhnya orang orang yang mubadzir; membuang-buang harta itu adalah saudaranya setan, dan setan itu sangat ingkar terhadap Tuhannya".

Maksud ayat di atas, menurut Al-Banjari, adalah jangan kamu gunakan hartamu kepada perbuatan sia-sia yang diharamkan. Al-Banjari menilai bahwa melaksanakan upacara tradisional itu termasuk membuang-buang harta kepada hal-hal yang diharamkan oleh *syara'* sehingga orang yang malaksanakannya menjadi saudara setan, sedangkan setan adalah seburuk-buruk makhluk. Oleh karena itu, upacara tradisional itu dicela dan dilarang oleh Allah swt (Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 31).

2. Kemungkaran karena Mengikuti Ajakan Setan

Menurut Al-Banjari, sebagian dari kemungkaran yang terkandung di dalam perbuatan *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*; tumbal dan sesajen, pesta menolak bala, menurut penganut kepercayaan itu adalah *ittiba' al-syayatin wa ġururihim*; yakni mengikuti jejak langkah setan dan tipu dayanya. Dalam hal ini, Al-Banjari mengutip empat buah ayat yang jadi dasar argumentasinya. Ayat yang pertama, potongan surah al-Baqarah[2]: 168-169:

...ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين. إنما يامركم بالسوء والفحشاء ...

..."Dan janganlah kamu ikuti jejak setan sesungguhnya setan itu adalah musuh kamu yang nyata-nyata mencelakakan kamu". "Sesungguhnya setan itu menyuruh untuk berbuat jahat dan keji...

Ayat yang kedua, surah an-Nisa [4]: 119--120:

ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا. يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا

"Barangsiapa yang menjadikan setan menjadi pelindung selain Allah, maka sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata. Setan itu memberi janji-janji kepada mereka dan mengharap-harap mereka itu akan yang dijanjikannya, padahal setan itu tidak menjanjikan kepada mereka, melainkan tipu daya.

Ayat yang ketiga, surah Fatir [35]: 5-6:

... ولا يغرنكم بالله الغرور. إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو خزبه ليكونوا من أصحاب السعير.

... dan sekali-kali janganlah setan yang pandai menipu, memperdaya kamu tentang Allah. Sesungguhnya setan itu adalah musuh bagimu, maka anggaplah ia musuhmu, karena sesungguhnya setan-setan itu hanya mengajak golongannya sepaya mereka menjadi penghuni neraka yang menyala-nyala.

Ayat yang keempat, surat Yasin [36]: 60:

الم اعهد إليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين. وأن اعبدونى هذا صراط مستقيم.

Bukankah Aku telah memerintahkan kepadamu Hai Bani Adam supaya kamu tidak menyembah setan. Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagimu, dan hendaklah kamu menyembah-Ku. Inilah jalan yang lurus.

Dalam konteks *ittiba' al-syayatin wa ġururihim* ini, Al-Banjari mengingatkan kepada umat Islam akan kelakuan (tabi'at) Iblis dan setan yang selalu menggoda manusia. Apa yang dikatakan Al-Banjari memang benar. Karena banyak ayat Al-Qur'an yang menjelaskan bahwa setan itu musuh yang nyata, dan perlu diwaspadai godaannya. Perlu juga ditegaskan di sini, bahwa apabila setan sudah kewalahan menggoda manusia untuk berbuat dosa, maka sebagai senjata pamungkasnya, dia mengotak-atik hawa nafsu serta pikiran picik manusia sehingga manusia tak ubahnya seperti kerbau ditarik dari hidungnya. Tak jarang orang-orang pintar dapat diperdayanya. Hal itu bisa dilihat pada upacara-upacara adat kepercayaan tradisional yang digoda oleh Iblis dan setan; peserta upacara banyak yang kesurupan termasuk juga dukunnya. Para pejabat yang beragama Islam, sarjana, termasuk ulama tradisionalnya turut juga menghadiri serta menyaksikan upacara tersebut, yang sudah pasti menyediakan tumbal, sesajen, dan kurban-

kurban untuk setan; atau yang dianggap mereka sebagai roh-roh halus (makhluk gaib) penunggu serta penguasa hutan, gunung, sungai serta lautan, tempat-tempat yang dianggap keramat atau angker. Makhluk-makhluk gaib tersebut diyakini oleh mereka, dapat memberikan pertolongan serta perlindungan selain Allah swt.

Setelah mengutip beberapa ayat Al-Qur'an itu, kemudian Al-Banjari mengakhiri argumentasi dalam membahas kemungkaran kedua ini dengan mengingatkan kepada umat Islam untuk selalu waspada dengan tipu daya Iblis dan setan. Al-Banjari mengatakan dalam kitabnya *Tuhfut Raġibin*: "Ketahuilah wahai sekalian saudaraku", kata Al-Banjari, bahwa tabiat dan perangai buruk Iblis dan setan, sebagaimana yang telah disebutkan Allah di dalam Al-Qur'an, selalu menyuruh manusia berbuat jahat dan menentang Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada yang dijanjikan mereka kepada manusia selain tipu daya dan kesengsaraan serta kemaksiatan. Maka apakah pantas mengikuti perintahnya yang bersifat jahat semata-mata. Apakah patut mengharapkan janjinya yang berupa hanya tipu daya belaka. Maka tidak ada orang yang mau mengikuti parintahnya dan mengharap janjinya kecuali orang yang bodoh dan mau ditipudayanya (al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 38; Cet. al-Babi al-Halabi: 20; Cet. al-Matba'ah al-Mayriyah: 85. Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI. 719: 33).

3. Kemungkaran karena S*yirik* atau B*id'ah Sayyi'ah*

Al-Banjari menambahkan bahwa sebagian dari berbagai kemungkaran yang terdapat di dalam perbuatan *mambuang pasilih* (tumbal, sesajen, dan kurban persembahan), *manyanggar* (pesta tolak bala) itu adalah *syirik* atau *bid'ah sayyi'ah* yang merusak akidah dan syari'ah agama. *Syirik* atau *bid'ah sayyi'ah* itu merupakan kemungkaran yang teramat besar serta amat keji. Oleh karena itu, jika diyakini bahwa tidak akan sembuh si sakit dari pernyakitnya, atau tidak akan terlepas dari marabahaya kecuali dengan *manyanggar* atau *mambuang pasilih* (sesajen dan kurban persembahan), maka orang itu *kafir*, tanpa ada *ikhtilaf* (perbedaan) di kalangan para ulama. Berbeda dengan pendapat ulama *ma wara'an nahri* (ulama yang pada umumnya tinggal di Samarkand atau di Bukhara) (Al-Santanawi, 1933: 340; Al-Baghdadi, t.th: 253; Al-Bazdawi, 1963: 12-13). Ulama ini berkata, kalau orang yang melakukan upacara itu mempunyai keyakinan seperti di atas, memang dinilai *kafir*. Namun, jika dianalogikannya upacara tradisional itu dapat menyembuhkan si sakit, seperti kebiasaan (adat) api yang membakar, atau kebiasaan (adat) makanan yang mengenyangkan, dan mereka meyakini bahwa yang menyembuhkan si sakit, membakar benda, dan mengenyangkan perut itu adalah kekuatan yang dijadikan Allah di dalamnya, maka orang itu tidak dinilai kafir, tapi hanya dinilai *bid'ah* (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 39;

Cet. al-Babi al-Halabi, h 20; Cet. al-Matba'ah al-Mayriyah: 87; Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI. 719: 34-35).

Dengan demikian, menurut Al-Banjari, ada tiga kemungkinan penilaian hukumnya, yaitu (1) Siapa yang menghalalkan upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*, maka orang itu dinilai *kafir murtad*; (2) Siapa yang tidak menghalalkannya, tapi hanya meyakini bahwa tidak tertolak bahaya kecuali dengan upacara atau dengan kekuatan yang ada pada upacara tersebut, maka orang itu dinilai *kafir*; (3) Siapa yang tidak menghalalkannya, tapi hanya meyakini bahwa tertolaknya bahaya adalah karena kekuatan yang diciptakan Allah pada upacara *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* tersebut, maka terhadap hal itu, terjadi perbedaan penilaian di kalangan ulama. Sebagaian ulama tetap menilainya *kafir*, tetapi sebagian ulama lainnya menilainya sebagai *bid'ah fasiq*.

Dalam hal memberantas upacara-upacara tradisional seperti tersebut di atas, Al-Banjari tidak hanya memberikan penilaian atau keputusan hukum seperti telah diuraikan di atas, tetapi juga berusaha mematahkan segala argumentasi yang dikemukakan oleh para pelakunya untuk membenarkan apa yang mereka lakukan. Secara dialogis, Al-Banjari menggambarkan tanya jawab imajiner dalam kitabnya *Tuhfat al-Raġibin*, antara lain dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, para pelaku mengatakan bahwa mereka tidak memberikan makan kepada setan, tetapi hanya memberi makan manusia yang gaib atau roh raja-raja

dahulu. Mereka itu diberi makan dengan bermacam makanan seperti memberi makan kepada teman untuk bertolong-tolongan. Oleh karena itu, tidaklah perbuatan itu haram dan tabżir (pemborosan). Al-Banjari menjawab bahwa alasan mereka itu tidak berdasarkan pada Al-Qur'an, hadits atau pendapat ulama, tetapi hanya berdasarkan pada mitos saja, yang tidak bisa diperpegangi oleh umat Islam dalam keyakinannya. Justru itu tidak boleh dikerjakan meskipun sesaji yang diletakkan di tempat manyanggar itu dimakan manusia atau binatang, maka tetap saja hukumnya haram dan *bid'ah*.

Kedua, para pelaku beralasan bahwa upacara itu sudah menjadi tradisi turun-terumun, dan ada hikayat asal-usulnya. Lebih dari itu, katanya, lewat orang yang *kasarungan* (kerasukan), roh gaib (*arwah* raja-raja) yang merasukinya meminta makanan, kalau ingin ditolong atau disembuhkan dari penyakit. Al-Banjari menjawab cerita dan tradisi turun-temurun tidak bisa dijadikan pegangan. Sedangkan, yang dikatakan oleh mereka bahwa *arwah* raja-raja itu yang dapat merasuki jiwa manusia adalah tidak benar. Yang merasuki orang yang kesurupan itu adalah jin atau setan. Sebab, yang dapat merasuki jiwa manusia itu hanya jenis jin atau malaikat.

Ketiga, para pelaku mengatakan pula bahwa kalau yang mereka beri makan itu adalah setan, maka memberi makan setan adalah sama dengan memberi makan anjing. Artinya, kalau memberi makan anjing itu *mubah*, maka

memberi makan setan dengan *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* juga dinilai *mubah*. Niat mereka mengerjakan upacara itu semata-mata untuk tujuan kebaikan seperti niat mengobati orang yang sakit. Al-Banjari menjawab bahwa alasan itupun tidak bermanfaat karena niat yang baik dengan melakukan *tabżir* dan mengikuti langkah setan itu tetap saja dinilai haram dan bid'ah (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 43; Cet. al-Babi al-Halabi: 22-23; Cet. al-Matba'ah al-Mayriyah: 96-97; Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 40).

Dari keterangan di atas, dapat dipastikan bahwa Al-Banjari telah berupaya untuk memurnikan akidah Islam di tanah Banjar, mulai dari upaya pendekatan normatif dengan mendakwahkan secara monologis hukum Islam dan ajaran akidah yang benar kepada pelaku upacara-upacara tradisional, sampai kepada pendekatan dialogis imajinatif untuk meruntuhkan argumentasi mereka. Selain itu, Al-Banjari juga berusaha meminta partisipasi pada kaum bangsawan dan pembesar negeri untuk memberantasnya secara bersama-sama. Tindakan Al-Banjari yang terakhir ini dinilai tepat, sebab upacara-upacara tersebut seringkali dilakukan oleh kalangan kaum bangsawan.

Pemurnian terhadap Ajaran Wujudiyah Mulhidah

Sebagaimana al-Raniri (w. 1068 H/1657 M) dalam kitabnya *Hujjat al-Siddiq* membagi *wujudiyah* kepada *mulhidah* dan *muwahhidah* (Ms. Perpustakaan Aceh, No.

2827: 7), Al-Banjari juga membaginya seperti itu. Pembagian Al-Banjari seperti itu kelihatannya dilatarbelakangi oleh kenyataan historis bahwa kedua paham itu berkembang di tengah masyarakat Banjar pada saat Al-Banjari masih hidup. Ajaran *wujudiyah mulhidah* sebagaimana penilaian Al-Banjari dapat dialamatkan kepada paham yang dibawa oleh Haji Abdul Hamid Abulung. Sedangkan *wujudiyah muwahhidah* agaknya dapat dirujuk kepada ajaran yang dibawa oleh Muhammad Nafis Al-Banjari. Perlu dicatat bahwa nama yang terakhir ini, menurut hasil penelitian Azra (1994: 255-257), juga termasuk dalam lingkup jaringan ulama Nusantara yang menuntut ilmu di *Harāmayn*.

Sebagai orang yang terkenal dengan ahli syari'at, pengarang kitab *Sabilal Muhtadin*, dan berpaham ortodoks Sunni, Al-Banjari jelas berupaya memelihara dan menjaga akidah masyarakat Banjar dari ajaran-ajaran yang dinilainya heterodoks. Oleh karena itu, Al-Banjari--dalam menilai ajaran *wujudiyah*, seperti tertulis dalam kitab *Tuhfat al-Ragibin*--memberikan batasan terhadap apa yang dimaksud dengan *wujudiyah*, kemudian membaginya ke dalam dua kelompok, yakni *muwahhidah* dan *mulhidah*. Al-Banjari mengatakan sebagai berikut:

> Kaum *wujudiyah* adalah orang-orang yang ber-*'itiqad* serta berpendapat bahwa kalimat *La ilaha illa Allah*, arti dan maknanya adalah tidak ada yang wujud selain Allah, *akulah wujud Allah*. Bahkan mereka berkata: (إن الحق سبحانه وتعالى ليس بموجود إلا فى ضمن وجود الكائنات)"Sesungguhnya Allah itu tidak *mawjud* melainkan di dalam kandungan semua makhluk". Jadi, menurut *i'tiqad*

> mereka, Wujud Allah swt.. itu adalah *wujud* kenyataan seluruh makhluk. Mereka meng-*istinbat*-kan keesaan Allah swt. di dalam wujud semua makhluk yang banyak serta berbilang. Mereka juga berkata**,"**tidak ada *mawjud* hanya Allah", demikian *i'tiqad* mereka dengan Kalimat *La ilaha illa Allah.* Bahkan mereka berkata,"Kami dengan Allah adalah sebangsa serta satu *wujud*". Mereka juga berpendapat bahwa Żat Allah itu bisa diketahui, dengan cara di pihak mana saja Dia m*awjud;* pada *kharij*, zaman dan tempat. Maka semua *i'tiqad* tersebut itu kafir. Demikian *i'tiqad* kaum *wujudiyah* yang *mulhid*<*ah*>, mereka disebut juga dengan kaum *zindiq*. Kaum *Wujudiyyah* itu selanjutnya terbagi dalam dua golongan, yaitu (1) golongan Muwahhid, yakni semua ahli Sufi yang sebenarnya sesuai dengan Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, dan (2) golongan *Mulhid*<*ah*>, yang jauh menyimpang dari ajaran Allah dan Rasul-Nya. Golongan mereka itu dinamakan dengan *wujudiyah*, karena membahas, berkata, serta ber-*i'tiqad* tentang Wujud Allah (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 32-33; Cet. al-Babi al-Halabi: 16-7; Cet. al-Matba'ah al-Mayriyah: 70-71; Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 25-26).

Dari kutipan di atas, tampak jelas batasan atau pengertian yang diberikan Al-Banjari, bahwa *wujudiyah mulhidah* adalah ajaran tasawuf yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis karena ajarannya mengaku dirinya sebagai Tuhan dan juga mengakui bahwa Allah itu tidak *mawjud* melainkan di dalam kandungan semua makhluk. Menurut hemat penulis, penilaian Al-Banjari bahwa paham tersebut menyimpang adalah benar karena Wujud Allah hanya dibatasi dalam alam. Padahal Wujud Allah itu tak terbatas, tidak hanya berada di dalam alam, tetapi Wujud-Nya juga berada di luar alam. Selain itu, ungkapan *mulhidah* yang dikutip Al-Banjari tersebut, agaknya

mengarah kepada ajaran panteisme (Noer, 1995: 164). Namun, apakah makna *mulhidah* itu berarti orang yang mengingkari wujud Allah (ateis), ataukah hanya sekedar menyimpang dari ajaran ortodoks Sunni?

Perbedaan makna *mulhidah* itu dapat diketahui dari berbagai batasan yang dikemukakan oleh para ulama. Ahmad ibn Faris, di dalam *Mu'jam al-Maqayis fi al-Luġah*, mengatakn bahwa asal kata *lahida* (l-h-d) menunjukkan kepada penyimpangan dari jalan yang lurus (*al-mayl 'an al-istiqamah*) (Ibn al-Husayn, 1994: 948). Selain itu, Ibn Mansur, di dalam *Lisan al-'Arab*, menyatakan bahwa secara bahasa kata *ilhad* berarti menyimpang dari tujuan (*al-mayl 'an al-qasd*) (Ibn Mansur, t.th, Jilid V: 4005). Lebih dari itu, M. Quraish Shihab mengartikan potongan ayat 180 surah al-A'raf [7], *yulhidun fi asma`ihi* adalah menyimpang dari kebenaran dalam menyebut nama-nama-Nya (Shihab, 2002, Vol. V: 303). Sedangkan Jamil Saliba dalam a*l-Mu'jam Al-Falsafi* mengatakan kata *ilhad* sepadan dengan istilah *atheisme* dalam bahasa Prancis; *atheism* dalam bahasa Inggris; dan *atheiotes* dalam bahasa Yunani (Saliba, t.th, juz I: 119). Ia menyatakan sebagai berikut:

والإلحاد فى اصطلاحنا هو إنكار وجو د الله . ... وربما كان أحسن تحديدا لهذ اللفظ إطلاقه على المذهب الذى ينكر وجود الله....

Arti ilhad menurut istilah adalah mengingkari wujud Allah…Barangkali inilah batasan makna yang terbaik terhadap aliran yang mengingkari wujud Allah.

Berdasarkan batasan-batasan makna *ilhad* di atas, tampaknya dapat dibedakan kepada dua pendapat. Sebagian berpendapat bahwa makna *ilhad* itu hanya sekedar menyimpang dari tujuan, kebenaran, dan jalan yang lurus. Namun sebagian yang lain mengartikannya tidak hanya sekedar menyimpang dari kebenaran, tetapi juga menafikan Wujud Allah. Dari kedua pendapat tersebut, agaknya makna *mulhidah* menurut Al-Banjari cenderung mengikuti pendapat pertama, yakni, tidak sampai menafikan Wujud Tuhan secara keseluruhan. Orang yang *mulhidah* masih bertuhan, tapi Tuhannya sama dengan alam atau berada di dalam alam. Lebih dari itu, sosok Abd Hamid Abulung yang dinilai Al-Banjari mengajarkan *wujudiyah mulhidah* tidaklah seorang yang ateis yang mengingkari wujud Tuhan, tetapi ia adalah seorang hamba yang mungkin sudah merasakan dan mengalami adanya Wujud Allah dalam dirinya.

Terkait dengan ajaran *wujudiyah mulhidah*, Al-Banjari menilainya dengan ungkapan "orang yang bersufi-sufi diri". Al-Banjari mengatakan sebagai berikut:

> Maka aku nyatakan pula i'tiqad kaum mulhid yang bersufi-sufi dirinya seperti yang dinyatakan Imam al-Ġazali dan Syekh Abu al-Najib al-Suhrawardi dan Imam Najm al-Din al-Nasafi dan lainnya qaddasa Allah arwahahum. Syahdan, adalah kaum yang bersufi-sufi diri itu amat sesat mereka itu tiada patut dinamai akan dia dengan nama sufi hanya terutama

dinamai akan dia dengan kafir atau fasiq (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 32-33; Cet. al-Babi al-Halabi: 16-7; Cet. al-Matba'ah al-Mayriyah: 70-71; Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 25-26).

Dari keterangan di atas, jelas bahwa Al-Banjari mengutip pendapat beberapa ulama atau sufi Sunni yang mempunyai otoritas intelektual dan kesufian dalam menyatakan dan menfatwakan bahwa *i'tiqad* kaum *mulhid* itu amat sesat dan ia juga dapat dinamai dengan *kafir, zindiq* (Harahap dan nasution, 2003: 505), *dan fasiq,* dan boleh dibunuh (Azra, 2001: 36; 340; 146). Ulama yang dijadikan rujukan Al-Banjari dalam hal ini adalah Imam al-Ghazali (w. 1111 M), Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 1168 M), dan Najm al-Din al-Nasafi (w. 1142 M) (Al-Bazdawi, 1963: 14). Mungkan ketiga ulama Sunni itulah yang disebut Al-Banjari dalam kitabnya *Tuhfat al-Raġibin* dijadikan acuan dalam menilai ajaran *wujudiyah* kepada berbagai penilaian itu seperti penilaian *mulhidah, zindiq, bid'ah*, dan *kafir*, bahkan fatwa bunuh.

Selain membahas w*ujudiyah mulhidah,* Al-Banjari juga membahas ajaran Hululiyah (Harahap dan Nasution, 2003: 146). Mungkin paham *wujūdiyah* (*wahdat al-wujūd*) dan *hulūl*, dalam batas-batas tertentu mempunyai kesamaan. Menurut Harun Nasutian, keduanya adalah sama-sama membahas tentang Nūr Muhammad dan tentang aspek luar dan dalam atau sifat *nāsūt* dan *lāhūt* meskipun bentuknya berbeda (Nasution, 1973: 86; 88 dan 92). Di antara doktrin Hululiyah sebagaimana diungkap Al-Banjari adalah:

> …Adapun kaum Hululiyyah maka (1) mereka itu *i'tiqad*-nya bahwa wujud *haqq* Ta'ala masuk kepada mereka itu dan demikian lagi pada segala jisim maka *i'tiqad* yang demikian itu kufur seperti *i'tiqad* Nasara, dan (2) Setengah mereka itu adalah *i'tiqad*-nya dan katanya bahwa harus memandang kepada perempuan yang elok parasnya dan kepada muda belia dan adalah mereka itu menari dan bersolek serta katanya elok paras itu suatu sifat daripada sifat-sifat Allah turun ia kepada kami. Seharusnya kami cium dan berdekap dengan<nya> [dia], maka pekerjaan itu semata-mata *kufur* dan *dalalah*. Kata Syekh Abu al-Najib al-Suhrawardi di dalam kitabnya *'Awarif al-Ma'arif*, *qaddasa Allah sirrahu*, adalah setengah daripada kaum Hululiyah itu bernama Qalandariyah adalah ia mengharuskan segala pekerjaan serta katanya apabila kami suci daripada hawa nafsu lagi tulus ikhlas kepada Allah, <itulah> [yaitulah] kesudahan[-kesudahan] segala maksud. Adapun mengerjakan amal syari'at itu yaitu martabat segala orang awam yang kurang lagi turut-turutan, maka *i'tiqad* yang demikian itu kufur yaitu *i'tiqad mulhid* lagi *zindiq*, sepatutnya dibunuh akan dia jika ia enggan daripada tobat…. (Al-Banjari, Cet. Mahmud Siddiq: 31; Cet. al-Babi al-Qalabi: 16; Cet. al-Marba'ah al-Mayriyah: 68; Ms. Perpustakaan Jakarta, No. MI 719: 23).

Dari kutipan di atas, tampak Al-Banjari menyamakan ajaran Hululiyah dengan paham Nasrani yang percaya bahwa Nabi Isa adalah salah satu oknum Tuhan dalam ajaran Trinitas. *I'tiqad* seperti ini menurut Al-Banjari adalah kufur. Kemudian, berdasar pendapat Abu al-Najib al-Suhrawardi, tampak jelas dan tegas Al-Banjari menilai kafir, zindiq, bahkan sepatutnya dibunuh orang yang berpaham HululIyah, apalagi kalau mereka menganggap remeh ajaran-ajaran syari'at atau fikih, yang

katanya, fikih itu hanya dikhususkan untuk orang awam saja.

Dalam konteks doktrin Hululiyah yang meremehkan ajaran syari'at itu, kemudian Al-Banjari mengutip pendapat Imam al-Qurtubi (w. 671 H) bahwa orang yang mengatakan amal syari'at yang lahir seperti puasa, zakat dan haji hanya diwajibkan kepada orang awam (biasa), bukan kepada orang yang *khas* (sufi), adalah *zindiq batini.* Sedangkan untuk orang yang *khas*, menurut ajaran Hululiyah sebagaimana dikutip Al-Banjari, hanya dituntut hadir atau ingat kepada Allah di dalam hatinya. Ajaran seperti jelas membedakan antara *taklif* (beban kewajiban) orang '*awamm* dan orang *khaşş.* Tampaknya, ajaran ini meremehkan amal syari'at, yang katanya hanya diwajibkan oleh Allah swt kepada orang awam. Sedang orang khas dapat dibebaskan dari *taklif* (beban kewajiban) syari'at seperti salat dan puasa. Ajaran ini jelas berbahaya karena dapat mereduksi ajaran Islam yang berdasarkan dalil *qat'i,* baik dari Al-Qur'an dan hadis *sahih.* Oleh karena itu, adalah wajar jika Al-Banjari menilainya sebagai *zindiq batini.*

Selain itu, dengan mengutip pendapat al-Ġazali (w. 1111 M) dan fatwa ulama Sunni lainnya, Al-Banjari juga tampaknya memberikan fatwa bunuh kepada orang yang menyangka dirinya *seorang wali* atau "kaum yang bersufi-sufi diri", yang mengira telah gugur kewajiban salat dan mereka juga menghalalkan meminum arak. Bahkan membunuh seorang dari mereka lebih baik daripada

membunuh seratus orang kafir asli. Fatwa yang keras seperti ini yang mungkin terkait dengan keputusan Sultan Banjar menghukum mati Haji Abdul Hamid Abulung.

Fatwa bunuh terhadap penyebar *wujudiyah mulhidah* dan *Hululiyah* sebagaimana dijelaskan Al-Banjari di atas, agaknya terkait dengan hukuman mati yang dialami Haji Abdul Hamid Abulung. Sebab kalau dikaji ungkapan-ungkapan yang pernah diucapkannya, ada ungkapan yang dinilai menyesatkan oleh Al-Banjari karena mengarah kepada *wujudiyah mulhidah*. Di antara ungkapan Haji Abdul Hamid Abulung adalah: "Tiada *mawjud*, melainkan hanya Dia, tiada wujud lainnya. Tiada aku, melainkan Dia dan aku adalah Dia…". Pelajaran orang selama ini hanyalah kulit, "syariat", belum sampai kepada isi, 'hakikat'. Ketika Haji Abdul Hamid dipanggil ke Sultan, ia menjawab: "Di sini tidak ada Haji Abdul Hamid. Yang ada: "Tuhan". Ketika suruhan yang kedua memanggil, supaya "Tuhan" datang ke istana, ia menjawab: "Tuhan tidak bisa diperintah…" (Zamzam, 1979: 13).

Ungkapan di atas yang kelihatannya dapat menimbulkan kontroversial dan meresahkan sebagian masyarakat Banjar saat itu sehingga Sultan berpandangan bahwa ungkapan itu dapat berbahaya bagi akidah umat Islam yang mayoritas Sunni. Oleh karena itu, adalah suatu kewajiban bagi Sultan untuk menjaga dan memelihara akidah Islam yang ortodoks saat itu. Kemudian, Sultan

meminta nasehat atau fatwa kepada Al-Banjari untuk menyelesaikan masalah kontroversial itu.

Dalam menyelesaikan masalah itu, Al-Banjari memberikan nasehat kepada Sultan Tahmidillah II untuk memanggilnya ke istana. Lalu diadakan pengusutan, dan kemudian dipanggil oleh Sultan menghadap ke istana. Namun Haji Abdul Hamid Abulung menjawab: "Abdul Hamid tidak ada, yang ada hanyalah Tuhan. Kemudian suruhan kedua datang lagi; "Tuhan diminta datang ke istana, lalu dijawabnya: Tuhan tidak bisa diperintah, dan yang ada hanyalah Abdul Hamid. Dengan demikian, timbullah permasalahan yang sulit dipecahkan oleh Sultan. Kemudian Al-Banjari dimintai pendapatnya. Hemat penulis, Al-Banjari dengan mengutip pendapat ulama-ulama terkenal di kalangan ulama Sunni, seperti al-Ġazali, al-Qurtubi, Abu al-Najib al-Suhrawardi, dan Najm al-Din al-Nasafi sebagaimana dijelaskan di atas jelas memasukkan ajaran Haji Abdul Hamid Abulung sebagai ajaran *wujudiyah mulhidah* yang dinilai berbahaya dan boleh dihukum bunuh.

Dalam konteks ini, Abu Daudi, menilai bahwa yang memutuskan dan menetapkan kewenangan hukum bunuh itu adalah Sultan, bukan Al-Banjari. Sebab, menurutnya, "Ketika Abdul Hamid mendengar keputusan Sultan bahwa ia akan dihukum bunuh, maka ia berkata: "jika kiranya kesultanan akan menjatuhi hukuman mati kepadaku, maka laksanakanlah dan inilai senjatanya, kalau yang lain tidaklah memberi bekas, dan

disinilah menusukkannya (sambil menunjukkan letaknya yaitu di sebelah bawah pundak kirinya), kalau ditusukkan ke lain tidak akan tembuslah ia". Oleh karena itu, Abu Daudi menilai keputusan hukuman mati bukanlah keputusan Al-Banjari, tapi semata-mata keputusan Sultan (Daudi, 2003: 60). Agaknya pendapat Abu Daudi itu mengandung kebenaran bahwa Al-Banjari tidak memberikan putusan mati.

Namun, harus diakui bahwa Al-Banjari adalah seorang ulama dan penasehat kesultanan yang dapat memberikan nasehat atau fatwa hukuman mati. Tentu, berdasarkan nasehat dan fatwa itulah Sultan memutuskan dan melaksanakan hukuman mati tersebut. Tampaknya, tidak mungkin Sultan Banjar mengetahui masalah hukuman mati tanpa nasehat Al-Banjari. Hukuman mati seperti ini juga pernah dialami oleh al-Hallaj pada tahun 309 H di Baghdad dan Syekh Siti Jenar, pertengahan abad ke-15, di Jawa. Bagaimanapun, tidak dapat diragukan lagi bahwa setiap putusan hukuman mati tidak bisa dilepaskan dengan masalah politik atau kekuasaan. Dengan kata lain, setiap putusan mati tidak dapat dipisahkan antara agama dan politik.

Berbeda halnya dengan penilaian terhadap *wujudiyah mulhidah* yang dibawa oleh Haji Abdul Hamid Abulung, Al-Banjari menilai *wujudiyah muwahhidah* sebagai sufi sejati yang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis. Dalam berbagai kitabnya, Al-Banjari memang tidak menguraikan secara jelas tentang ajaran

wujudiyah muwahhidah. Namun, pernyataan pendek Al-Banjari, bahwa para sufi sejati adalah para sufi yang perkataan dan keyakinan mereka semata-mata mengarah kepada Wujud/Żat Allah. Penilaian *wujudiyah muwahhidah* ini, agaknya dapat ditujukan kepada paham *wahdat al-wujud* Muhammad Nafis al-Banjari.

Seperti dijelaskan sebelumnya, pada Bab II, bahwa di antara ajaran yang dikembangkan oleh Muhammad Nafis Al-Banjari, lewat karyanya *al-Durr al-Nafis* adalah doktrin "Martabat Tujuh". Doktrin ini terdiri dari:

1. Martabat *Ahadiyah* yang melahirnya sifat dan asma Allah. Akan tetapi keduanya binasa di dalam Żat itu sendiri;
2. Martabat *Wahdah* yang melahirkan sifat dan asma Allah secara *ijmal*,
3. Martabat *Wahidiyah* yang melahirkan sifat dan asma Allah secara tafsil;
4. Martabat Alam *Arwah;*
5. Martabat *Misal*;
6. Martabat *Ajsam;*
7. Martabat *Insan (*Abdullah, 1930: 118; Mansur, 1982: 53).

Doktrin "Martabat Tujuh" yang dibawa oleh Muhammad Nafis al-Banjari ini tampaknya mempunyai kesamaan dengan ajaran yang dibawa oleh Abd al-Samad al-Falimbani dalam bukunya *Sayr al-Salikin,* Jilid II, dan tulisan Syekh Daud al-Fatani di dalam *Manhal al-Sahi*, serta ajaran "Martabat Tujuh" yang dibawa oleh Syamsuddin Sumatrani. Besar kemungkinan bahwa semua ajaran "Martabat Tujuh" itu berasal dari satu sumber, yakni *Tuhfat al-Mursalah*" karya Syekh

Muhammad ibn Fadhlullah al-Burhanpuri al-Hindi (w. 1030/1620) (Sangidu, 2003: 54; Abdullah, 1930: 117). Kecuali itu, terkait dengan ajaran "Martabat Tujuh", Nafis juga membahas tentang konsep Nur Muhammad yang dipahami sebagai asal kejadian alam ini (Mansur, 1982: 58). Doktrin tentang Nur Muhammad jauh sebelumnya telah dikenalkan oleh para sufi falsafi seperti Ibn 'Arabi (560-638/1165-1240) dan 'Abd al-Karim al-Jili (767-811/1365-1409) (Sahabuddin, 2002: 29-34).

Ajaran ini juga cukup dikenal oleh masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan, bahkan di Nusantara. Ajaran ini ditanggapi secara beragam oleh para ulama. Sebagian ulama ada yang menolak paham tersebut, tapi sebagian lainnya menerimanya (Abdullah, 1930: 108-110). Namun, mungkin saja ada ulama yang bersikap netral atau *tawaquf* (diam). Dalam hal tanggapan terhadap ajaran *wahdat al-wujud* Muhammad Nafis Al-Banjari, agaknya belum diketahui secara jelas bagaimana respon Al-Banjari terhadapnya?

Dari berbagai kajian yang ada, secara sederhana, ada dua pendapat yang berbeda. Pendapat yang pertama menyatakan bahwa ajaran *wahdatul wujud* Nafis Al-Banjari sebagai ajaran yang cenderung *mulhidah* Sedangkan pendapat kedua menilainya sebagai ajaran yang cenderung *muwahhidah*. Perbedaan pendapat ini tidak bisa dilepaskan dari sudut pandang masing (Azra, 2000: 43; 2002: 118-133).

Pendapat pertama menyamakan *wahdat al-wujud,* baik yang dibawa oleh Ibn 'Arabi, maupun yang dibawa Nafis Al-Banjari, dengan *wujudiyah mulhidah* karena menganggap bahwa ajaran *wahdat al-wujud* lebih menekankan kepada imanensi Tuhan, atau men-*tasybih*-kan Tuhan dengan makhluk-Nya sehingga Tuhan sama dan ada di dalam alam. Mereka memandang bahwa doktrin *wahdat al-wujud* hanya mangajarkan sisi *tasybih* (penyamaan), tidak mengajarkan sisi *tanzih* (pensucian atau pembedaan). Menurut pandangan mereka, doktrin *wahdat al-wujud* menekankan secara total imanensi Tuhan dan meniadakan transendensi-Nya. Pendapat seperti ini diwakili oleh Ibnu Taimiyah (w. 718 H) (Hilmi, t.th: 324; Ahmad, 2005: 351) dan Ahmad al-Syirhindi (w. 1624 M) (Azra, 2001: 222) ketika menilai *wahdat al-wujūd* Ibn al-Arabi. Kerangka argumentasi seperti ini yang mungkin juga dipakai oleh Noorhaidi dalam menilai ajaran *wahdat al-wujūd* yang dibawa oleh Muhammad Nafis Al-Banjari di Kalimantan Selatan sehingga Noorhaidi menilai bahwa *wahdat al-wujūd* Muhammad Nafis Al-Banjari tidak berbeda dengan paham *wujūdiyah mulhidah* (Noorhaidi, 1999: 69). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa menurut Noorhaidi, *wahdat al-wujūd* Muhammad Nafis Al-Banjari termasuk yang dikritik oleh Al-Banjari.

Berbeda halnya dengan pendapat di atas, sebagian ulama menyatakan bahwa *wahdat al-wujūd* mengajarkan tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan; hanya ada Satu Wujud, yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan

tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh memanifestasikan Wujud Tuhan. Alam adalah bayangan Tuhan. Alam tidak mempunyai wujud sendiri kecuali wujud pinjaman, atau wujud yang berasal dari Tuhan. a*l-Haqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (makhluk) adalah satu tetapi tetap berbeda. Doktrin *wahdat al-wujūd* ini menekankan tidak hanya sisi *tasybih*, tetapi juga sisi *tanzih*. Pendapat seperti ini diwakili oleh Kautsar Azhari Noer (1995: 222). Pola pikir seperti ini yang agaknya juga dipakai oleh Azyumardi Azra (1994: 278) ketika menilai *wahdat al-wujūd* masuk kategori *wujudiyah muwahhidah* sehingga, menurut penulis, dapat dikatakan bahwa *wahdat al-wujūd* Muhammad Nafis Al-Banjari tidak termasuk yang dikritik dan dikafirkan oleh Al-Banjari.

Dari kedua sisi pendapat tersebut, hemat penulis, tidak ada bukti yang kuat bahwa Al-Banjari mengkritik, apalagi mengkafirkan paham *wahdat wujūd* Nafis Al-Banjari, sebagai *wujudiyah mulhidah* (menyimpang). Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor yang masih perlu dibuktikan. Faktor pertama, Al-Banjari telah mempelajari secara utuh kitab *al-Durr al-Nafis* karya Muhammad Nafis Al-Banjari sehingga Al-Banjari dapat memahami isinya. Kemungkinan kedua, Al-Banjari juga sudah belajar dan berdiskusi tentang topik *wahdat al-wujūd* bersama teman seangkatannya seperti Abd al-Samad al-Falimbani, ketika mereka belajar bersama di *Harāmayn*, dan perlu diketahui bahwa ajaran *wahdat al-wujud* al-Falimbani tidak jauh berbeda dengan ajaran *wahdat al-wujud* Muhammad Nafis

Al-Banjari. Lebih dari itu, perlu dicatat di sini bahwa mereka bertiga (Abdus Samad al-Falimbani, Arsyad Al-Banjari, dan Nafis Al-Banjari) adalah ulama yang hidup sezaman pada abad ke-18 dan belajar bersama di *Harāmayn* dengan guru yang kebanyakannya juga sama. Bahkan mereka bertiga, menurut Azra (1994: 264), termasuk dalam jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara pada abad ke-18.

Selain faktor di atas, perlu juga dikemukakan faktor lainnya kenapa Al-Banjari tidak mengkritik ajaran Nafis Al-Banjari. Di antaranya adalah ajaran Nur Muhammad yang terkait dengan ajaran *wahdat al-wujud*, ternyata dibahas juga oleh Al-Banjari di dalam risalah *Kanz al-Ma'rifat*. Dalam kitab ini, Al-Banjari mengatakan:

> Sabda Nabi Muhammad Saw: "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*", artinya: "Barangsiapa mengenal akan dirinya niscaya ia akan mengenal akan Tuhannya" (Al-Albani, 2000: 165; Ya'kub, 2003: 77). Bermula mengenal hakikat diri itu tiga perkara. Pertama, mengenal asal kejadian diri yaitu daripada Nur Muhammad. Kedua, mematikan dirinya dahulu daripada mati seperti sabda nabi Muhammad saw: *Mutu qabla an tamutu*, matikan olehmu akan diri kamu dahulu sebelum kamu mati <sebenarnya>,… Ketiga, fana sekalian diri itu di Qudrah, Iradah dan 'Ilm Allah, seperti firman Allah: *Kullu syay halikun illa wajhah* <*QS.28:88*>… (Naskah Koleksi Pribadi HM. Irsyad Zein (Żurriyat Al-Banjari), 6 halaman: 1).

Keterangan di atas mempertegas bahwa Al-Banjari sejatinya juga membahas term Nūr Muhammad yang kontroversial itu karena terkait dengan paham *wahdah al-*

wujud. Hanya saja, Al-Banjari tidak mengelaborasinya lebih jauh seperti yang dilakukan oleh Muhammad Nafis Al-Banjari. Itulah sebabnya, Al-Banjari menulis *Kanz al-Ma'rifah* itu dalam halaman yang sangat terbatas, yakni 6 (enam) halaman saja. Berbeda dengan kitab *'Amal Ma'rifat* karya cicitnya Al-Banjari, yakni Abdurrahman Siddiq al-Banjari (1929: 3) yang mencoba membahasnya begitu panjang sehingga dinilai bahwa karya cicit Al-Banjari ini jelas terpengaruh dengan kitab *al-Durr al-Nafis*.

Alasan lainnya yang patut untuk diketahui adalah bahwa Al-Banjari dalam kitabnya *Risalat Fath al-Rahman bi Syarh Risalat al-Wali al-Ruslan* membahas tingkatan otak manusia dalam belajar ilmu tauhid. Al-Banjari membaginya kepada tiga tingkatan, yakni tingkatan *'awamm* (biasa), tingkatan *khawaşs* (sedang) dan tingkatan *khawaşş al-khawaşş* (tinggi) (Al-Banjari, 1405: 89). Ketiga tingkatan itu, hemat penulis, dapat diartikan bahwa, (1) Tingkatan *'awamm.* Orang yang berada pada tingkatan awam ini seharusnya belajar ilmu tauhid mulai dari masalah pokok agama (*usul al-din)* dan diingatkan untuk menjaga prinsip pemisahan antara *Khaliq* dan makhluk; (2) Tingkatan *khawaşş.* Orang yang berada pada tingkatan ini sebaiknya sudah belajar masalah tauhid yang lebih tinggi lagi, yakni mengkaji tentang hakikat Allah, karena semua makhluk berasal dari-Nya; dan (3) Tingkatan *khawaşş al-khawaşş.* Orang yang berada pada tingkatan ini sepatutnya belajar tauhid yang membahas ajaran *wahdat*

al-wujud yang menganggap bahwa alam semesta ini cermin adanya Tuhan.

Simpulannya adalah di satu sisi Al-Banjari memberikan fatwa *kafir*, *zindiq*, dan hukuman mati kepada paham *wujudiyah mulhidah* yang dibawa oleh Haji Abdul Hamid Abulung. Sebaliknya di sisi lain, Al-Banjari tidak mengkafirkan ajaran *wahdat al-wujud* yang dibawa oleh Nafis Al-Banjari. Fatwa yang diberikan Al-Banjari tersebut terhadap *wujudiyah mulhidah* sungguh tidak bisa dilepaskan dari konteks dakwah Al-Banjari, baik dakwah *bi al-kitabah (tulisan)*, maupun *bi al-lisan (nasehat)*. Dia berdakwah dengan *kitabah* dengan menulis kitab *Tuhfat al-Raġibin* yang di antara isinya mengajak umat Islam untuk mengikuti akidah Sunni yang selamat dan menghukum kafir terhadap ajaran yang menyimpang seperti *wujudiyah mulhidah*. Selain itu, Al-Banjari juga melakukan dakwah *bi al-lisan* dengan memberikan nasehat dan pertimbangan fatwa mati kepada Sultan Banjar terkait dengan ajaran *wujudiyah mulhidah* yang dibawa oleh Abd al-Hamid Abulung yang menurutnya menyimpang dari dasar Al-Qur'an dan hadis.

BAB V

AL-BANJARI DAN TENTANG MASA DEPAN

A. Pandangan Al-Banjari tentang al-Mahdi

Al-Banjari dalam karyanya al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar membahas Imam al-Mahdi dan berbagai tanda-tanda sebelum terjadinya Hari Kiamat. Risalah ini ditulis dan dikutip Al-Banjari dari beberapa kitab. Di antara kitab atau risalah yang menjadi rujukan utamanya adalah (1) Risalah 'Allamah Sayyid Ja'far Barjanzi (wafat di Madinah pada tahun 1187 H/1764 M); (2) Risalah Syekh Abd al-Qadir al-Fakihi (920-989 H/1514-1581 M), yang diambil dari Risalah Syekh Ibn Hajar al-Haytami (w. 973 H/1566 M); (3) Risalah Bahjat al-Nazirin oleh Syekh Yusuf al-Muqaddisi al-Hanbali (w. 783 H/1381 M), (4) kitab 'Aja`ib al-Malakut, karya Syekh al-Kisa'i, (5) Syarh al-Qasidah, karya Syekh Ahmad al-Qusyasyi al-Madani (w. 1071 H/1661 M) (Azra, 1994: 89 dan 104). Kelima karya ulama tersebut dijadikan referensi utama penulisan risalah al-Qawl al-Mukhatasar (Naskah Koleksi Zein, 1929: 3).

Risalah ini seluruhnya terdiri atas 11 pasal. Empat pasal pertama membahas tentang al-Mahdi, yang merupakan salah satu tanda dekatnya Kiamat. Sementara tujuh pasal berikutnya menerangkan tanda-tanda Kiamat Kubra, yang diawali dengan keluarnya Dajjal; turunnya

Nabi Isa; keluarnya Ya`juj dan Ma`juj; keluarnya tentara ¦abasyah untuk menghancurkan Ka'bah; terbitnya matahari dari arah tenggelamnya (Barat); keluarnya dabbat al-ard (binatang melata); sampai kepada terangkatnya Al-Qur'an dari hati manusia. Semua tanda Kiamat yang dijelaskan tersebut, menurut Al-Banjari, didasarkan kepada ayat Al-Qur'an, Hadits Nabi, dan ijma ulama.

Dalam membahas al-Mahdi, Al-Banjari membaginya ke dalam empat aspek. Aspek pertama membahas tentang asal usul, nama, laqab, kunyah, nama bapak dan sifat al-Mahdi. Terkait dengan bahasan ini, menurut Al-Banjari, al-Mahdi berasal dari keturunan Rasulullah saw., dan mengenai ayahnya terdapat beberapa riwayat. Menurut riwayat yang banyak, ¡ah³h, dan masyh-r, kata Al-Banjari, al-Mahdi adalah keturunan Fatimah. Hadis tersebut adalah:

المهدى من عترتى من ولد فاطمة

Al-Mahdi itu adalah dari keturunanku, yakni putera Fatimah (Al-Albani, 2000: 180).

Sedangkan menurut riwayat lainnya al-Mahdi berasal dari keturunan Abbas. Tentang hal ini, disebutkan dalam sebuah hadis.

المهدى من ولد العباس عمى

Al-Mahdi itu adalah dari keturunan al-Abbas, pamanku (Al-Albani, 2000: 181).

Sebagaimana dikatakan sebelumnya oleh Al-Banjari, hadis yang mengatakan bahwa al-Mahdi itu dari turunan Fatimah adalah sahih dan masyhur. Penilaian ini tampaknya juga sama dengan pendapat ulama Sunni lainnya seperti Imam al-Qurtubi (w. 671 H.) dalam kitabnya al-Tażkirah fi Ahwal al-Mawta wa Ahwal al-Akhirah (Al-Qurtubi, t.th: 607); dan Ibn Katsir (w. 703 H.) dalam al-Nihayah: Fitan wa Ahwal Akhir al-Zaman (Ibnu Katsir, 2002: 43); dan Ibn Hajar al-Haytami (w. 974 H.) dalam kitabnya al-Qawl al-Mukhtaîar al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar (Al-Haytami, 1986: 33).

Setelah diketahui bahwa al-Mahdi itu dari turunan Fatimah, terdapat pula perbedaan riwayat, apakah al-Mahdi itu dari turunan Hasan atau Husayn? Seperti dijelaskan sebelumnya, ada riwayat yang mengatakan bahwa al-Mahdi itu dari keturunan Hasan bin Ali dan ada pula riwayat lain yang mengatakan al-Mahdi dari keturunan Husayn bin Ali. Dari kedua riwayat ini, Al-Banjari tidak memberikan komentar atau penilaian terhadap kedua riwayat tersebut sehingga tidak diketahui posisinya (Naskah Koleksi Zein, 1929: 3).

Namun demikian, ada sebuah pendapat menarik yang dikutip oleh Muslih Abdul Karim dari kitab al-Manar al-Munif. Ia mengatakan bahwa al-Mahdi kemungkinan besar berasal dari turunan Hasan, yang keluar di akhir zaman saat dunia dipenuhi ketidakadilan dan kezaliman, lalu ia mengisinya dengan keadilan. Mayoritas hadis menunjukkan hal itu. Keberadaan al-

Mahdi berasal dari turunan Hasan. Karena sosok ¦asan dinilai memiliki karakter lembut, yakni Hasan menyerahkan kepemimpinan kepada Mu'awiyah ibn Abi Sufyan pascaperang Siffin demi kemaslahatan umat Islam. Karena itu, Allah memberi keturunannya kekhalifahan yang menjamin keadilan yang memenuhi dunia. Ini merupakan sunnatullah yang berlaku bagi hamba-hamba-Nya; siapa yang meninggalkan sesuatu karena Allah, maka Allah akan memberinya atau keturunannya sesuatu yang lebih baik dari yang ditinggalkannya. Kondisi seperti ini tidak ada pada diri Husayn karena ia menginginkan kekhalifahan, berperang untuknya, tapi tidak berhasil mendapatkannya (Karim, 2005: 210; Al-Syekh, 1993: 67).

Adapun nama aslinya menurut sebagian besar riwayat adalah Muhammad. Sedangkan menurut riwayat yang lain, namanya Ahmad (Fathoni, 2002: 166). Dalam kaitan ini, hadis yang meriwayatkan bahwa al-Mahdi itu bernama Muhammad adalah hadis yang diriwayatkan oleh Nu'aym dari Ibn Mas'ud, sebagai berikut:

عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: اسم المهدى مُحَمَّد (رواه نعيم ابن حماد)

(Dari Ibn Mas'ud r.a. dari Nabi saw.. ia bersabda: "Nama al-Mahdi itu adalah Muhammad (H.R. Nu'aym ibn Hammad).

Di samping itu, Al-Banjari mengatakan bahwa gelarnya (*laqab*-nya) adalah "*al-mahdi*" yang artinya orang yang mendapat petunjuk ke jalan yang benar. Selain itu, ia juga diberi gelar "*al-jabir*" yang artinya orang yang dapat memaksa dan memperbaiki, karena ia dapat memaksa untuk memperbaiki hati orang yang takabur dan zalim (Naskah Koleksi Zein: 3). Lebih dari itu, al-Mahdi juga diberi julukan (*kunyah*-nya) Abu Abd Allah dan nama ayahnya Abd Allah. Oleh karena itu, namanya seperti nama Nabi Muhammad saw., sementara ayahnya sama seperti nama ayah Nabi Muhammad saw.

Lebih jauh lagi, Al-Banjari mendeskripsikan keseluruhan keadaan fisik dan sifat al-Mahdi. Dia menyebutkan bahwa bentuk tubuhnya adalah sederhana, tidak tinggi dan tidak pula pendek, tidak kurus, dan tidak pula gemuk. Warna kulitnya seperti kulit bangsa Arab, dan bentuk tubuhnya seperti bentuk tubuh Bani Israil. Mukanya berseri-seri seperti *kawkab durriy* (bintang yang bercahaya), dahinya luas, hidungnya mancung dan keningnya cantik. Kedua matanya seperti bercelak karena kelopak matanya berwarna hitam, giginya sangat putih, janggutnya tebal, pada pipinya ada tahi lalat yang berwarna hitam yang terletak pada pipi kanan. Di kedua belikatnya tercantum tanda seperti yang ada pada belikat Rasulullah saw. yang besarnya seperti telur burung dara. Lidahnya agak kelu dan kalau hendak berbicara, maka perkataannya agak lambat sehingga dipukulnya paha kiri dengan tangan kanannya.

Apa yang digambarkan oleh Al-Banjari terhadap ciri-ciri fisik al-Mahdi di atas, tampaknya merupakan konklusi dari hadis-hadis al-Mahdiyah yang tertuang dalam beberapa kitab, sebagaimana diungkap oleh Yusuf ibn Isma'il al-Nabhani, 'Izz al-Din Husayn al-Syekh, dan Ibn Hajar al-Haytami. Di antara hadis al-Mahdiyah yang dikutipnya adalah hadis riwayat Abu Nu'aim dari Khuzayfah.

عن خذيفة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: المهدى رجل من ولدى لونه لون عربى وجسمه جسم إسرائيلى على خده الأيمن كأنه كوكب درى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جولا يرضى فى خلافته أهل الأرض وأهل السماء والطير فى الجو.

(Dari Huzaifah r.a., berkata: Rasulullah saw. bersabda: al-Mahdi itu adalah seorang laki-laki dari anakku (keturunanku), warna kulitnya warna Arab, tubuhnya seperti tubuh orang Israil. Di pipinya sabelah kanan terdapat tahi lalat, seakan-akan ia seperti bintang bercahaya, ia memenuhi bumi dengan keadilan sebagaimana dipenuhinya bumi itu oleh kecurangan. Pengikut bumi dan langit, serta burung di udara merasa senang dengan kekhalifahannya) (Al-Syekh, 1993: 67).

Tampaknya, apa yang digambarkan oleh Al-Banjari tentang al-Mahdi lebih banyak mengutip dari berbagai Hadis Nabi dan kitab-kitab ulama Sunni yang kebanyakan ulama tersebut percaya kepada kedatangan al-Mahdi di kemudian hari. Namun, kelihatannya hanya

sedikit Al-Banjari memberikan kritik atau penilaian terhadap hadis-hadis al-Mahdiyah yang dikutipnya. Di antara yang sedikit itu adalah penilaian Al-Banjari bahwa al-Mahdi berasal dari turunan Fatimah. Hadis tersebut dinilai oleh Al-Banjari sebagai hadis ¡ah³h dan masyh-r.

Aspek kedua yang dibahas Al-Banjari adalah tentang tempat lahir, *bay'at* dan hijrah al-Mahdi. Al-Banjari selain mengutip hadis Abu Nu'aym bin Hammad dari 'Ali bin Abi Talib bahwa al-Mahdi dilahirkan di Madinah, ia juga mengutip pendapat al-Qurtubi dalam kitabnya *al-Tażkirah* bahwa al-Mahdi dilahirkan di Magribi (Afrika Barat) dan kemudian berhijrah ke Madinah. Sedangkan tempat di-*bay'at*-nya menjadi imam disebutkan di Makkah, di antara *Hajar al-Aswad* dan *Maqam* Nabi Ibrahim (Ibn Hajar, t.th: 43). Jika diperhatikan kedua kutipan di atas, maka keduanya menggunakan istilah "lahir", bukan "muncul dari *ghaybah* (menghilang)". Hal ini dapat dikatakan bahwa al-Mahdi menurut versi Al-Banjari adalah sosok al-Mahdi yang dilahirkan dan tetap *zahir* (nampak) nantinya, kemudian setelah dewasa ia muncul menjadi pemimpin. Jelas hal ini berbeda dengan pendapat Syi'ah yang menyatakan bahwa al-Mahdi akan "muncul" dari menghilangnya di Radwa atau Samarra seperti pendapat Syi'ah Kisaniyah dan Imamiyah. Setelah itu, dengan mengutip kitab *Bahjat al-Nazirin*, Al-Banjari memaparkan bahwa para ulama mengatakan bahwa al-Mahdi pada masa mudanya hidup

di Madinah, kemudian di Makkah, dan ke Taif, kemudian kembali lagi ke Makkah. Orang banyak melihatnya di sudut al-Hajar al-Aswad ketika ia mengerjakan tawaf dan orang banyak mem-*bay`at*-nya menjadi imam.

Selain kutipan di atas, Al-Banjari juga mengutip dan mengomentari riwayat yang kelihatannya berasal dari Syi'ah. Al-Banjari memberikan informasi bahwa al-Mahdi versi Syi'ah di-bay'at pada malam 'Asyura yaitu tanggal 10 Muharram pada tahun 1200 Hijriyah seperti yang diriwayatkan oleh Abu Nu'aym ibn Hammad dari Muhammad ibn ¦anaf³yah (Al-Baghdadi, t.th: 59) dan dari Ja'far al-Shadiq (w. 148 H./765 M). Dalam riwayat lain, al-Mahdi versi Syi'ah dilahirkan pada tahun 1204 Hijriyah sesuai dengan riwayat Nu'aym ibn Hammad dari Abu Qubayl, yang katanya seluruh kaum muslimin mem-bay'at al-Mahdi menjadi imam pada tahun 1204 Hijriyah dan usianya pada waktu itu empat puluh tahun dan menurut riwayat lain antara tiga puluh dan empat puluh tahun (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 7).

Menanggapi riwayat tersebut, Al-Banjari tampaknya mengkritik hadis Syi'ah di atas tentang kemunculan al-Mahdi pada tahun 1200 H. atau 1204 H. Menurut Al-Banjari, kalau al-Mahdi tidak muncul secara aktual pada tahun tersebut, maka hadis-hadis Mahdiyah itu dinilai sebagai hadis palsu (*mawd-`*). Terkait dengan kritiknya terhadap hadis itu, Al-Banjari mengatakan:

> Syahdan, apabila sah hadis pada mengkhabarkan *zahir* Imam Mahdi pada tahun Hijrah seribu dua ratus atau seribu dua ratus empat tahun niscaya tidak dapat tiada zahir ia pada masa yang ditentukan itu, maka apabila sampai pada masa yang ditentukan maka tiada *zahir* di dalamnya Imam itu, nyatalah bahwasanya hadis itu tiada *sahih* hanya adalah ia palsu (*mawdu'*) (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 3; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 6).

Berdasarkan tanggap Al-Banjari di atas, paling tidak ada dua hal yang menarik untuk dicatat. Pertama, dalam batas-batas tertentu, ternyata Al-Banjari mengetahui kualitas hadis sahih dan *mawdu'* dalam periwayatan al-Mahdi. Perlu dicatat bahwa pernyataan Al-Banjari di atas menunjukkan kritik Al-Banjari atas hadis yang dijadikan pegangan oleh Syi'ah. Kedua, kalau dikaji apa yang dikatakan Al-Banjari tersebut dalam realitas sejarah, maka ternyata sampai sekarang belum ditemukan orang sebagai al-Mahdi yang sebenarnya. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa hadis mengenai tahun kemunculan al-Mahdi itu jelas *mawdu' (*palsu), dan tidak dapat diterima. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa siapa pun yang pernah mengklaim dan mengaku menjadi al-Mahdi yang bertentangan dengn hadis dan ijma ulama Sunni, jelas ditolak oleh Al-Banjari (Azra, 1999: 99-117).

Diceritakan pula oleh Al-Banjari bahwa al-Mahdi membawa bendera Rasulullah yang berwarna hitam dan bendera ini tidak pernah dikibarkan semenjak Rasulullah wafat sampai muncul al-Mahdi. Disebutkan pula bahwa al-Mahdi didukung oleh tiga ribu malaikat yang siap

memukul setiap orang yang mencoba menganggu al-Mahdi dan ia juga dibantu oleh *Ahl al-Kahfi* (Al-Asqalani, 2000: 616).

Terkait dengan kemunculan al-Mahdi, Al-Banjari mengutip hadis *al-Mahdiyah* ketika al-Mahdi muncul dan berkhutbah dengan suara nyaring. Di dalam khutbah itu ia mengemukakan beberapa hal yang mengandung himbauan dan ajakan untuk menaati Allah, menghidupkan sunnah Rasul, dan memerangi *bid'ah*. Di antara isi khutbahnya adalah:

> Kuperingatkan kamu agar menaati Allah, seolah-olah kamu sedang berada di hadirat Tuhanmu, yang telah menurunkan bukti-bukti yang disampaikan oleh para nabi. Allah menurunkan kitab-Nya dan memerintahkan kamu agar kamu jangan menyekutukan-Nya dengan sesuatu dan selalu berbuat taat kepada Allah dan Rasul-Nya, melaksanakan apa yang diperintahkan Al-Qur'an dan menjauhi diri dari apa yang dilarangnya. Jadikanlah dirimu berjalan di atas petunjuk Allah dan penolong berbuat taat, karena dunia ini hampir *fana*. Sekarang kupanggil kamu agar mentaati Allah dan Rasul, mengamalkan isi Al-Qur'an dan memerangi *bid'ah* serta menghidupkan sunnah" (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah, h. 8; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 5).

Penjelasan di atas menunjukkn bahwa al-Mahdi akan membangkitkan kembali risalah Nabi Muhammad saw., baik menyangkut akidah, syari'ah, ataupun akhlak; menjalankan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Lebih khusus lagi al-Mahdi akan menghidupkan sunnah Nabi dan

memerangi bid'ah, agar sunnah Nabi tetap hidup dan berlangsung di tengah masyarakat.

Adapun tempat hijrahnya, digambarkan oleh Al-Banjari, adalah Baitul Maqdis dan di kala ia tiba di Baitul Maqdis banyak orang berkumpul menyambutnya di sana sehingga kota Madinah menjadi sepi dan lengang (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 8; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 5; Jamaluddin, 2002: 74-75). Agaknya dipilihnya Baitul Maqdis sebagai tempat hijrahnya, kemungkinan karena wilayah tersebut sangat strategis bagi perjuangan al-Mahdi. Selain di sana, tempat suci ketiga agama samawi yang sering menibulkan konflik dan perang, juga karena wilayah tersebut merupakan persimpangan menuju Eropa, Asia Selatan, dan Afrika.

Selanjutnya, Al-Banjari menyimpulkan empat pendapat tentang al-Mahdi, yakni, (1) al-Mahdi adalah seorang mujtahid, ia tidak bertaklid kepada salah seorang mujtahid dan ia berbuat bukan karena riya dan bukan pula takabur, dan bersamanya Ahl al-Kahfi yang selalu membantunya. Pada masa al-Mahdi, dunia dalam keadaan aman dan Makmur. (2) orang Syi'ah mengatakan yang menjadi Imam Mahdi adalah Muhammad ibn Hanafiyah dan menurut mereka ia belum mati dan akan muncul kembali sebagai al-Mahdi untuk menguasai bangsa Arab seperti dahulu. (3) Menurut sebagian ulama yang lain, sekarang ini pun al-Mahdi telah mawjud (ada), dan tidak ada halangan (mani'); usianya sangat panjang sampai ke masa yang dijanjikan (ma'hud). (4) sebagian

ulama mengatakan pendapat di atas perlu diteliti (nazar) karena tidak ada riwayat (asar) yang menerangkan seperti itu (Al-Asyqar, 2001: 179). Dari empat pendapat itu, tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Banjari jelas mengambil posisi yang pertama bahwa al-Mahdi adalah seorang mujtahid di kemudian hari. Keyakinan adanya al-Mahdi ini tampaknya didasarkan kepada beberapa keterangan hadis yang diyakini Al-Banjari sebagai hadis sahih dan masyhur, bahkan sebagian ulama Sunni menyatakan bahwa kumpulan semua hadis tersebut dapat mencapai mutawatir ma'nawi.

Aspek ketiga yang dibahas Al-Banjari adalah tanda-tanda dekat lahirnya al-Mahdi. Al-Banjari memang banyak mengungkap tentang hal itu. Akan tetapi, sebagian di antara tanda-tanda akan munculnya al-Mahdi adalah air sungai Efrat mengering sehingga timbul bukit emas. Bukit emas itu kemudian diperebutkan orang hingga timbul perkelahian dan kekacauan (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 11; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 49). Sebagian lagi dari tanda dekat munculnya al-Mahdi adalah keluarnya bangsa Sufyani dengan tentaranya di dekat kota Damaskus (Husamuddin, 2004: 53). Selain itu, dengan mengutip kitab *Bahjat al-Nazirin,* Al-Banjari mengatakan bahwa sebelum al-Mahdi dilahirkan, agama Islam semakin melemah dan tidak ada lagi orang yang membela kebenaran. Sungguh banyak lagi tanda-tanda dekat lahirnya al-Mahdi yang dikutip Al-Banjari. Semua kutipan Al-Banjari itu lebih banyak bersumber dari kitab-

kitab dan hadis. Akan tetapi, Al-Banjari tidak memberikan penilaian terhadap kemutawatiran atau kesahihan hadis yang dikutipnya sehingga deskripsi Al-Banjari tersebut agaknya belum meyakinkan dan belum diterima sepenuhnya oleh orang lain.

Aspek yang keempat yang dibahas Al-Banjari adalah perjalanan hidup dan karamat al-Mahdi. Di antara perjalanan hidupnya adalah bahwa al-Mahdi mengamalkan sunnah Rasul, menghapuskan *bid'ah*. Ia menghidupkan, melaksanakan, dan memuliakan Sunnah Nabi. al-Mahdi sangat adil. Keadilannya merata ke seluruh bumi. Kalau ia menghukum suatu perkara, maka hukumnya sesuai dengan hukum Allah dan Rasul-Nya sehingga dalam keputusannya tidak ada yang merasa dirugikan. Ia tidak bertaklid kepada siapapun bahkan kepada imam yang empat atau lainnya, karena ia sendiri termasuk mujtahid. Adapun di antara karamahnya disebutkan bahwa pada masa al-Mahdi dilimpahkan berkah dan rezeki, seorang yang berladang menanam satu *mudd* biji-bijian, ia akan memperoleh hasilnya tujuh ratus *mudd* atau lebih. Pada masanya, Allah mengeluarkan perbendaharaan bumi baik perak, emas dan tambang lainnya sehingga semua orang menjadi kaya, kalau ada yang ingin menyerahkan zakatnya, maka sekalipun ia berkeliling negeri, tidak akan ditemukan orang yang mau menerimanya (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 11; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 9).

Berdasarkan deskripsi keempat aspek di atas, agaknya dapat dikatakan bahwa semua pendapat Al-Banjari tidak hanya didasarkan kepada hadis, tetapi juga didasarkan kepada pendapat ulama Sunni, sebagaimana beberapa kitab atau risalah yang dirujuk Al-Banjari dalam kitabnya. Agaknya penting dicatat di sini bahwa konsep Al-Banjari tentang al-Mahdi berbeda dengan konsep Syi'ah, meskipun dalam batas-batas tertentu terdapat kesamaan sumber pengambilan hadis seperti hadis al-Mahdiyah yang menyatakan bahwa al-Mahdi adalah keturunan *Ahl al-Bait* dan bernama Muhammad serta ayahnya Abd Allah. Di antara perbedaan konsep Al-Banjari dengan Syiah itu adalah keyakinan Al-Banjari bahwa al-Mahdi adalah seorang yang dilahir dan tidak menghilang (*ġaibah*), kemudian ia menjadi seorang *mujtahid*, bijak dan *salih*, yang pasti akan datang menjelang tibanya Hari Kiamat. Konsep Al-Banjari tentang al-Mahdi ini jelas berbeda dengan konsep Syi'ah al-Kisaniyah yang meyakini Muhammad Ibn al-Hanafiyah yang *ġaibah* (menghilang) di gunung Radwa, dan akan muncul di akhir zaman. Selain itu, konsep al-Mahdi Al-Banjari ini juga berbeda dengan Syi'ah Imamiyah, yang meyakini Muhammad ibn al-Hasan al-Askari sebagai al-Mahdi yang masih *ġaibah* di terowongan Samira dan akan muncul di akhir zaman.

Perlu dicatat di sini, bahwa di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim terjadi pro dan kontra tentang hadis al-Mahdiyah. Sebagian ulama dan pemikir Islam rasional

menilai bahwa hadis tentang al-Mahdiyah secara umum adalah *da'if* (lemah) dan menimbulkan kemusykilan. Namun sebagian lainnya menilainya *sahih,* bahkan mencapai *mutawatir ma'nawi.* Di antara yang menilai hadis-hadis al-Mahdiyah itu banyak yang *da'if* adalah Ibnu Khaldun (732-808 H./1332-1406 M.), seorang sejawan Muslim terkenal. Ia mengatakan dalam bukunya *Tarikh Ibn Khaldun* bahwa tak satu pun di antara 24 hadis yang didatanya dapat dipercaya meskipun di antara sanad hadis-hadis tersebut terdapat sahabat-sahabat terkemuka semacam Ali ibn Abi Talib, Ibn Abbas, Ibn Umar, Talhah, Ibn Mas'ud, dan Abu Hurayrah. Ia juga menjelaskan bahwa yang mempercayai hadis-hadis tentang al-Mahdi adalah orang awam, rakyat bodoh, yang tak mempunyai akal dan pengetahuan (Ibnu Khaldun, 1979: 555). Pendapat Ibnu Khaldun seperti ini, juga diikuti oleh para cendekiawan Muslim lainnya seperti Syekh Muhammad Darwisy, Muhammad Rasyid Rida, Muhammad Farid Wajdi, Syekh Thahir Jalaluddin, dan A. Hasan Bandung (Fathoni, 2002: 140-143).

Berbeda dengan ulama yang rasionalis, ulama Sunni yang cenderung tradisionalis dan tekstualis menilai hadis-hadis al-Mahdi adalah *sahih*. Mereka yang berpendapat demikian di antaranya al-Qurtubi, Ibn Hajar al-Asqalani, Abu al-Husayn al-'Abiri, al-Sakhawi, Jalal al-Din al-Suyuti, Ibn Hajar al-Haytami, al-Zarqani, al-Syawkani, al-Qanuji (Fathoni, 2002: 143). Pendapat ini juga didukung oleh Umar Sulaiman al-Asyqar dalam

bukunya *al-Yawm al-Akhir*: *Al-Qiyamah al-Shughra wa 'Alamat al-Qiyamah al-Kubra*. Dalam bukunya disebutkan bahwa ia sependapat dengan al-Syawkani, Ibn Qayyim, dan lainnya yang menyatakan bahwa hadis tersebut ada yang sahih, hasan, dan daif, bahkan ada pula yang *mawdu'* (palsu). Namun, sanadnya, menurut al-Asyqar, adalah *sahih*, baik s*ahih li żatihi*, maupun *li ġayrihi,* h*asan li żatihi* maupun *li gayrihi*. Begitu pula, hadis-hadis d*a'if*, tetapi karena banyak dan saling menguatkan, maka hadis itu menjadi pegangan dari para ulama. Yang benar, menurutnya, bahwa Jumhur ulama—bahkan tampaknya seperti menjadi kesepakatan—menetapkan adanya al-Mahdi. Al-Mahdi adalah benar dan akan muncul di akhir zaman. Sementara itu, al-Asyqar mengingatkan bahwa Ibnu Khaldun telah men-*da'if*-kan kebanyakan hadis yang menunjukkan keberadaan al-Mahdi, dan ia salah dalam hal ini. Namun, tak dapat disimpulkan bahwa ia tidak mengakui keberadaan al-Mahdi, sebab Ibnu Khaldun sendiri memandang sahih sebagian hadis tersebut sebagaimana katanya: "Hadis-hadis tersebut, sebagaimana Anda lihat, tidak ada yang luput dari kritik, kecuali sedikit atau sangat sedikit". Kata-kata "sedikit" ini sudah cukup untuk memastikan pengakuan dia tentang keberadaan al-Mahdi (Al-Asyqar, 2002: 179).

Selain itu, ada lagi ulama yang meyakini kesahihan hadis tentang al-Mahdi, seperti al-Albani, seorng kritikus hadis terkenal. Ia mengatakan bahwa beriman kepada al-Mahdi adalah wajib karena ditetapkan di dalam sunnah

Nabi yang sahih (Al-Albani, 2000, juz III: 234). Lebih dari itu, Ali Mustafa Ya'kub, seorang ahli Hadis dari Indonesia, mengatakan bahwa hadis-hadis yang mencapai sahih dan hasan dapat dijadikan hujjah (alasan) sehingga menjadi sumber ajaran Islam, termasuk dalam bidang akidah. Sedangkan hadis da'if tidak bisa dijadikan hujjah. Oleh karena itu, apa yang dikatakan dan dikritik oleh Ibnu Khaldun bahwa hadis-hadis al-Mahdi itu da'if, ternyata dijawab oleh para ahli hadis bahwa secara keseluruhan hadis-hadis itu mencapai peringkat mutawatir ma'nawi sehingga tidak perlu dipersoalkan lagi keotentikannya. Apalagi, Ibnu Khaldun dikenal sebagai seorang yang bukan ahli hadis sehingga kapasitas kritiknya dinilai tidak akurat (Ya'kub, 2003: 38).

Tampaknya perbedaan itu dilatarbelakangi oleh pandangan yang berbeda. Pandangan yang kontra terhadap hadis al-Mahdi disebabkan oleh adanya keobjektifan sejarah, terutama sejarah kaum Syi'ah, yang selalu mempropagandkan paham al-Mahdi di kalangan ulama Sunni sehingga ulama Sunni banyak terpengaruh dengan paham al-Mahdi tersebut. Sebagaimana diketahui bahwa perjuangan politik kaum Syi'ah banyak membuat hadis palsu. Sedangkan pandangan yang pro hadis al-Mahdi sebagai hadis mutawatir karena mereka hanya melihat pada aspek ilmu hadis, tanpa melihat konteks sejarahnya (Fathoni, 2002: 86).

Melihat pro kontra seperti diungkap di atas tentang hadis al-Mahdi, maka kalau berpegang kepada para ahli

hadis dan ulama semacam al-Nabhani, seorang kritikus hadis, dan al-Qaradhawi, seorang ulama kontemporer yang menyatakan bahwa kalau sebuah hadis itu sudah dinilai sahih dan mutawatir menurut kriteria ilmu hadis, maka janganlah cepat menolaknya meskipun masalahnya musykil, tidak masuk akal. Sebab mungkin saja, dengan kehendak mutlak dan kekuasaan Allah swt., sebagaimana banyak diyakini oleh ulama Sunni, al-Mahdi akan benar-benar terjadi secara aktual di kemudian hari. Keyakinan seperti pada umumnya dialamatkan kepada para ulama yang berpegang kepada Hadis Ahad (Al-Ghazali, 1996: 80; Ismail, 1995: 95; Ya'kub, 1996: 30), sebagai paham Sunni semacam Al-Banjari yang tidak akan menolak hadis Nabi, apalagi kalau hadis itu dinilai sahih dan mutawatir ma'nawi.

Namun, hemat penulis, agaknya menarik apa yang diungkap oleh Azyumardi Azra (1999: 101) bahwa sangat boleh jadi berbagai hadis tentang al-Mahdi merupakan hasil rekayasa untuk kepentingan-kepentingan politik, apakah dari kalangan Sunni atau Syi'i. Tetapi terlepas dari itu, sulit menolak sama sekali, bahwa al-Mahdi aktual akan muncul kelak sehingga Azra mencoba menginterpretasikan paham Sunni tentang adanya pembaharu yang setiap seratus tahun akan muncul, dan kemunculannya sering bernuansa ajaran messianis dan eskatologis. Ajaran messianis dan eskatologis ini mirip dengan Mahdiisme, meskipun tidak menyatakan secara tegas sebagai seorang al-Mahdi. Menurut penulis, dapat

saja dipahami bahwa al-Mahdi itu--sebagai seorang pemimpin yang memberikan petunjuk dan berlaku adil dan bijaksana--tidak hanya tokoh historis yang pernah terjadi pada masa lalu seperti Umar ibn Abd al-Aziz, tetapi juga tokoh eskatologis sebagai mujaddid dan mujtahid yang terlahir pada masa yang akan datang.

Terlepas dari pro kontra tersebut, pandangan umum Al-Banjari tentang al-Mahdi itu, tidak dapat dilepaskan dengan dakwahnya dalam masyarakat Banjar. Al-Banjari ingin mengenalkan kedatangan al-Mahdi sebagai orang yang menegakkan Sunnah Nabi di muka bumi, pemurni akidah Islam, seorang mujaddid dan mujtahid yang salih dan bijak yang akan menyelamatkan masyarakat dari kemusyrikan, kezaliman, dan kemiskinan. Selain itu, Al-Banjari ingin mengenalkan pengetahuan kepada masyarakat, bahwa "kelahiran" al-Mahdi nanti adalah pertanda bahwa Kiamat akan segera tiba. Oleh karena itu, terkandung maksud penulisnya agar umat Islam bersiap-siap menghadapi kemungkinan datangnya hari Kiamat dengan selalu bertobat dari segala macam kepercayaan yang menyimpang dari ajaran Islam.

B. Pandangan Al-Banjari tentang Tanda-tanda Kiamat *Kubra*

Setelah mendeskripsikan al-Mahdi, Al-Banjari kemudian menggambarkan tanda-tanda Kiamat *Kubra* (besar). Tanda Kiamat *Kubra* merupakan tanda yang lebih dekat lagi kepada awal terjadinya proses kehancuran

Kiamat yang sesungguhnya, yakni kehancuran alam ini. Al-Banjari mendeskripsikan tanda-tanda Kiamat Besar ini sebagian besar berdasarkan kepada Al-Qur'an, hadis, dan ijma, yang pada umumnya menjadi pegangan ulama Sunni meskipun penggambaran itu terkadang sulit diterima oleh akal sehat.

Di antara tanda Kiamat Besar yang digambarkan Al-Banjari adalah kemunculan *Dajjal. Dajjal* artinya pembohong atau penipu (Harahap dan Nasution, 2003: 79). *Dajjal* dapat juga diartikan sebagai orang yang banyak berbohong, menipu serta membagus-baguskan yang buruk, atau menggambarkan sesuatu yang tidak baik secara memikat. Ia mampu menunjukkan peristiwa yang luar biasa serta mempertontonkan banyak keajaiban dengn kedua tangannya (Zamzam, 2001: 68). Istilah *Dajjal* dalam beberapa keterangan hadis Nabi adalah nabi palsu yang menyesatkan manusia dari ajaran agamanya. Menurut Al-Banjari dengan mengutip hadis riwayat Bukhari dan Muslim bahwa sebelah mata *Dajjal* itu buta (*a'war*) dan tabiatnya adalah pembohong (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 21-6; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 12-15). Lebih lanjut Al-Banjari menjelaskan bahwa *Dajjal* itu sekarang masih terbelenggu atau terpasung dengan 70 rantai di daerah Yaman. Tidak diketahui dengan pasti kapan dan siapa yang merantainya. Namun, yang pasti, Al-Banjari meyakini dan menegaskan bahwa apabila Allah swt. berkehendak ingin membuka rantai itu, maka

pasti akan terbuka dan keluarlah *Dajjal* bersama tunggangannya.

Selain itu, Al-Banjari menjelaskan bahwa *Dajjal* itu mengaku dirinya Tuhan dengan katanya: "Akulah Tuhan Sekalian Alam". Kemudian dengan kemampuan *istidraj*, ia mampu menahan matahari tidak beredar atau berjalan sesuai dengan orbitnya sehingga dengan kemampuan luar biasa itulah ia ingin mengajak manusia untuk mengikuti jalannya dan mendapatkan begitu banyak pengikut. Singkatnya, Al-Banjari menggambarkan bahwa semua orang Islam di bawah pimpinan al-Mahdi terkepung oleh pasukan *Dajjal* sehingga semua tentara al-Mahdi masuk ke dalam Bayt al-Maqdis. Ketika orang Islam terkepung seperti itu, al-Mahdi berdoa dengan *khusyu'* dan *tadarru'*(merendahkan hati) kepada Allah swt. untuk meminta pertolongan. Dengan Kehendak Allah, do'a al-Mahdi dikabulkan dan akhirnya al-Mahdi dibantu dengan turunnya Nabi Isa, a.s. ke bumi dari langit keempat (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 21-6; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 5).

Apa yang digambarkan oleh Al-Banjari di atas, harus dipahami dalam konteks dakwahnya di masyarakat yang percaya dengan keluarnya Dajjal yang mengajak kepada kesesatan. Akan tetapi kekuatan Dajjal yang luar biasa itu dapat dikalahkan dengan Kehendak Mutlak Allah swt. Oleh karena itu, Al-Banjari mengajak kepada masyarakat untuk tetap beriman kepada Allah, dan memurnikan atau meluruskan akidah umat serta selalu

berhati-hati dengan tipuan, rayuan dan bujukan Dajjal yang mengaku seorang nabi atau Tuhan.

Tanda Kiamat Besar lainnya yang diungkap Al-Banjari adalah turunnya Nabi Isa. Pendapatnya ini didasarkan Al-Banjari kepada ayat Al-Qur'an surah Ali 'Imran [3]:46 dan al-Nisa [4]:159, hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, serta pendapat para ulama Sunni (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 27; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 16; Al-Qurtubi, t.th: 91; Karim, 2005: 171; Al-Asyqar, 2001: 190; Jamaluddin, 2002: 92). Al-Banjari berpandangan bahwa Nabi Isa turun dari langit keempat, yang besertanya tujuh puluh ribu malaikat untuk membunuh Dajjal. Selain tugasnya membunuh *Dajjal*, Al-Banjari, dengan mengutip hadis Nabi, juga merinci tugas-tugas Nabi Isa lainnya, seperti mematahkan kayu salib, membunuh babi, menghilangkan pajak (*jizyah*) dari *Ahl al-Kitab*, menyeru manusia untuk masuk Islam (Al-Nabhani, 1992: 120). Pada saat itu terjadi keamanan yang luar biasa di bumi ini, sampai binatang buas, semacam singa sekalipun dapat hidup rukun dengan binatang lainnya. Nabi Isa tinggal di bumi selama 40 tahun. Berdasarkan riwayat, selama masa hidupnya, Nabi Isa pun beristeri dan mempunyai anak. Hal dimaksudkan agar dipahami oleh umat Nasrani bahwa Isa itu ternyata bukan Tuhan, tapi manusia biasa.

Terkait dengan turunnya Nabi Isa dari langit tersebut, para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama yang cenderung rasionalis menolak turunnya Nabi Isa

seperti M. Abduh dan M. Rasyid Ridha dalam *Tafsir al-Manar*, al-Maraghi dalam *Tafsir al-Maraghi* (1985, jilid VII, juz XX: 22), M. Syaltut dalam kitab *al-Fatawa* (t.th: 65). Namun, sebagian ulama lainnya yang cenderung tradisionalis dan tekstualis meyakini turunnya Isa dari langit, seperti al-Tabari (224-310 H) dalam kitab tafsirnya (Al-Tabari, juz V: 451), al-Qurtubi dalam *al-Tazkirah*, Ibn Hajar al-Haytami dalam *al-Qawl al-Mukhtasar*, dan Tim Depag dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Depag RI, 1983: 625). Dari kedua kelompok pendapat tersebut, jelas bahwa posisi Al-Banjari berada pada pendapat kedua yang menyatakan bahwa Isa diangkat ke langit dan akan turun di akhir zaman. Namun menarik apa yang dikemukakn oleh M. Quraish Shihab, ketika menafsirkan surah al-Nisa [4]:55, bahwa percaya ataupun tidak percaya terhadap turunnya Isa al-Masih ke bumi tidak akan mengurangi keimanan seseorang kepada Allah dan hal itu juga bukan satu hal yang berkaitan dengan prinsip ajaran agama (Shihab, 2000: 98).

Tanda Kiamat Besar lainnya adalah keluarnya Ya'juj dan Ma'juj. Al-Banjari mendeskripsikan bahwa setelah terbunuhnya *Dajjal*, maka dunia menjadi aman sentosa. Tidak lama kemudian keluarlah Ya'juj dan Ma'juj. Al-Banjari dengan mengutip ayat Al-Qur'an, surah al-Anbiya [21]: 96 dan hadis Nabi, menjelaskan bahwa Ya'juj dan Ma'juj beserta pasukannya keluar lewat laut. Kemudian mereka mengelilingi dan mengepung Nabi Isa dan umat Islam lainnya yang berada di Bukit *Tur*

sehingga terjadilah kelaparan (Shihab, 2000: 375). Setelah itu, Nabi Isa beserta sahabatnya berdoa kepada Allah untuk meminta bantuan. Tidak lama kemudian Allah mengabulkan do'a Nabi Isa dengan menurunkan ulat-ulat yang memakan leher-leher Ya'juj dan Ma'juj sehingga akhirnya mereka mati bergelimpangan seperti bangkai (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 36; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 22; Ibnu Katsir, t.th: 142; Badawi, 1996: 89).

Menarik untuk dicatat, bahwa Al-Banjari mengungkapkan perbedaan ulama tentang siapa Ya'juj dan Ma'juj itu. Di antara pendapat yang diungkap Al-Banjari adalah (1) Setengah riwayat bahwa Nabi Adam pernah *ihtilam* (bermimpi), kemudian keluar (*inza*l) air mani (*nutfah*) bercampur dengan tanah, lalu dijadikan Allah Ya'juj dan Ma'juj (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 36; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 22). (2) Hafidz Ibn Hajar al-Haytami mengatakan bahwa Ya'juj dan Ma'juj itu berasal dari anak cucu Yafis ibn Nabi Nuh, (3) Ada yang mengatakan bahwa mereka berdua berasal dari Turki, (4) Ada juga yang mengatakan bahwa Ya'juj dari Turki, tapi Ma'juj dari Dailam (5) Ada pendapat yang mengutip satu riwayat dari Abu Hurayrah, bahwa anak Nabi Nuh itu ada tiga orang (Azra, 2001: 283). *Pertama*, Sam yang menurunkan bangsa Arab, Parsi, dan Rum. *Kedua* Ham yang menurunkan bangsa Qibti, Barbar, dan Sudan. *Ketiga*, Yafis yang menurunkan Ya'juj dan Ma'juj, dan Turki.

Namun berbeda dengan pendapat di atas, ada juga pendapat ahli tafsir yang mengatakan bahwa Ya`juj berasal dari bangsa Tatar; dan Ma`juj berasal dari bangsa Mongol (Azra, 2001: 42-44). Mereka berasal dari satu Bapak yang bernama Turk, yang bertempat tinggal di bagian utara Asia. Demikian pendapat al-Maraġi, Hamka (1999: 267), dan Tim Depag (1993: 19). Sejalan dengan penafsiran itu, Tahir ibn Asyur mengatakan bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah aneka suku, atau satu bangsa yang memiliki dua suku besar yaitu Tatar dan Mongol (Shihab, 2003: vol. 8: 121). Berdasarkan penafsiran tersebut, mungkin saja yang dimaksud al-Maraġi dan Ibn Asyur adalah Jengis Khan dan Hulagu Khan yang pernah berbuat kerusakan di dunia Islam. Dengan demikian, keduanya berarti sudah muncul ke dunia dan pernah menghancurkan kerajaan Abbasiyah dan bahkan membunuh dan memenggal ribuan kepala umat Islam yang disusunnya berbentuk piramida di setiap persimpangan jalan untuk menakut-nakuti umat Islam. Namun pendapat ini, jelas akan berbenturan dengan pendapat Al-Banjari yang mengatakan bahwa Ya`juj dan Ma`juj akan muncul di akhir zaman ketika Nabi Isa turun dari langit.

Berbeda dengan tafsiran Hamka yang mengatakan bahwa Ya`juj dan Ma`juj adalah segala gerak yang telah dan hendak bergerak merusak dunia ini. Karena itu, baik diri, keluarga, maupun negara serta bangsa wajib membuat tirai besi sebagai benteng agar Ya`juj dan Ma`juj

tidak masuk. Mungkin Ya`juj dan Ma`juj dapat ditafsirkan sebagai pikiran jahat, maksud buruk, dan ideologi yang menyesatkan yang dianut oleh sebagian manusia (Azra, 2001: 283).

Dengan demikian, banyak pendapat dan tafsiran tentang Ya`juj dan Ma`juj, mulai dari yang tekstualis sampai kepada yang kontekstualis; mulai dari yang tradisionalis sampai kepada yang rasionalis. Namun, terlepas dari perbedaan tafsiran itu, yang jelas Al-Banjari sebagai seorang ulama Sunni yang kuat berpegang kepada Sunnah Nabi ingin memberi pesan kepada umat Islam bahwa Ya`juj dan Ma'juj pasti akan muncul dikemudian hari. Meskipun kekuatan mereka begitu kuat dan besar; bahkan diceritakan pasukan Ya`juj dan Ma`juj sempat mengepung Nabi Isa dan sahabatnya, tapi ternyata Nabi Isa dengan do'anya yang dikabulkan oleh Allah swt. dapat mengalahkan pasukan Ya`juj dan Ma`juj, kemudian mereka mati dimakan ulat, cacing, atau burung (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 36; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 22; Al-Asyqar, 2001: 225; Ibnu Katsir, 2002: 142; Al-Nabhani, 1992: 122; Al-Syeikh, 1993: 98; Badawi, 2002: 89).

Setelah Ya'juj dan Ma'juj terbunuh, rangkaian berikutnya adalah keluarnya tentara Habasyah (*żu al-suwayqatayn;* seorang yang berbangsa Habsyi dan mempunyai dua kaki yang kecil) yang ingin meruntuhkan Ka'bah (Jamaluddin, 2002: 277; Badawi, 2002: 95). Mengutip kitab *'Ajaib al-Malakut*, Al-Banjari menceritakan

bahwa di saat Nabi Isa menjadi pemimpin yang menghidupkan kembali syari'at Nabi Muhammad di tengah masyarakat, tiba-tiba datang kabar bahwa tentara Habasyi akan meruntuhkan Ka'bah, agar umat Islam tidak dapat lagi menunaikan ibadah haji. Kabar itu, kemudian ditanggapi oleh Nabi Isa dengan melakukan perlawanan di Bayt al-Maqdis. Nabi Isa mengirim pasukan untuk menghambat laju pasukan Habasyah. Kemudian terjadilah perang yang sangat dahsyat. Saat perang itulah, Nabi Isa wafat. Tidak dijelaskan penyebab wafatnya Nabi Isa. Namun, menurut Ibnu Katsir dan ulama lainnya, Nabi Isa wafat disebabkan oleh angin "sejuk" (*rih baridah*) dari negeri Syam atau Yaman yang mematikan (Badawi, 2002: 108). Dikabarkan bahwa jasad Nabi Isa dimakamkan dekat dengan kubur Nabi Muhammad saw. di Masjid Madinah *al-Munawwarah*. Dengan wafatnya Nabi Isa, tentara Habasyah akhirnya dapat meruntuhkan Ka'bah.

Dari cerita Al-Banjari itu, agaknya dapat dicatat bahwa yang paling panjang perjalanan hidupnya dari semua tokoh yang disebutkan Al-Banjari adalah Nabi Isa. Hal ini dapat dilihat dari sejak turunnya sampai meninggalnya, Nabi Isa telah bertemu dengan beberapa tokoh kunci dalam cerita itu. Diriwayatkan bahwa Nabi Isa tinggal di bumi selama 40 tahun. Selama itu, Nabi Isa bertemu dengan al-Mahdi, kemudian bersama-sama membunuh Dajjal dan bertempur melawan pasukan Ya'juj dan Ma'juj, yang dikalahkannya lewat do'a dan

pertolongan Allah swt. Namun, akhirnya, Nabi Isa meninggal sebelum berperang melawan tentara Habasyah yang akan meruntuhkan Ka'bah. Setelah runtuhnya Ka'bah, maka mulai hancurlah dunia dan hilanglah keseimbangan alam sehingga timbullah kejadian yang sangat luar biasa menurut ukuran akal manusia, sebagai pertanda sangat dekatnya Kiamat. Kejadian yang luar biasa itu adalah timbulnya matahari dari arah sebelah Barat dan keluarnya binatang melata (*dabbat al-ard*), yang dapat berbicara dengan manusia. Al-Banjari menceritakan bahwa kalau matahari sudah terbit dari arah Barat, maka tidak akan diterima lagi tobat seorang hamba kepada Tuhannya (Al-Banjari, cet. Al-Ahamadiyah: 44; Al-Asyqar, 2001: 239; Jamaluddin, 2002: 138).

Adapun munculnya binatang melata, menurut Al-Banjari dengan mengutip pendapat al-Zamakhsyari (467-538 H), dimulai dari masjid yang paling mulia di bumi ini, yakni al-Masjid al-Haram di Makkah. Dilukiskan oleh Al-Banjari bahwa muka binatang melata itu seperti muka seorang laki-laki, kepalanya seperti lembu (sapi), tubuhnya seperti burung, matanya seperti mata babi, telinganya seperti telinga gajah, tanduknya seperti tanduk kambing gunung (*ubbal*), lehernya seperti leher burung, dadanya seperti dada Harimau (Al-Syekh, 1993: 98-99; Ibnu Katsir, 2002: 122; Badawi, 2002: 89). Anehnya, binatang ini dapat berkomunikasi dengan manusia.

Karena binatang yang luar biasa ini diungkap dalam ayat Al-Qur'an surah al-Naml [27]:82, agaknya

perlu diketahui komentar mufassir terkait dengan *dabbat al-ard* itu. Al-Qur'an menyebutkan:

وإذا وقـع القـول علـيهم اخرجنـا لهـم دابـة مـن الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون.

"Dan apabila telah jatuh perkataan atas mereka, Kami keluarkan buat mereka *dabbah* dari bumi yang akan berbicara kepada mereka bahwa sesungguhnya manusia terhadap ayat-ayat Kami tidak yakin."

Dalam *tafsir al-Mishbah*, kata *dabbah* biasanya digunakan menunjuk binatang berkaki empat. Masalah *dabbah* yang dibicarakan ayat ini, ditemukan dalam sekian banyak hadis. Sebagian di antaranya *sahih*, tetapi dari hadis-hadis sahih itu, tidak ditemukan penjelasan tentang bagaimana *dabbah* itu. Penjelasan tentang sifatnya ditemukan dalam riwayat-riwayat yang tidak mencapai peringkat *sahih.* Oleh karena itu, tidak dapat diketahui hakikatnya, baik beratnya, panjangnya, tingginya, maupun jumlah kakinya; bentuk tubuhnya dan bagaimana ia berbicara dengan manusia (Shihab, 2000, Vol. 10: 279). Namun, cukup bagi setiap orang beriman untuk meyakini bahwa *dabbah* itu pasti terjadi berdasar pada Al-Qur'an dan hadis sahih yang menyatakan bahwa keluarnya *dabbah* itu adalah salah satu tanda dekatnya Kiamat. Dalam kaitan dengan cara "bicaranya", M. Quraish Shihab (2000, Vol. 10: 280) menafsirkan bahwa mungkin kalau ia binatang, maka cara bicaranya seperti bahasa burung atau semut yang dipahami oleh Nabi

Sulaiman as., atau boleh jadi kalau ia manusia, maka bicaranya seperti bahasa manusia selama ini. Oleh karena itu, semua itu jelas tidak dapat dipastikan hakikatnya dan sifat-sifatnya.

Selain mengungkap tanda-tanda Kiamat Besar tersebut, Al-Banjari juga menggambarkan salah satu tanda Kiamat yang barangkali amat penting untuk diungkap, yakni terangkatnya Al-Qur'an dari *mushhaf* dan dada manusia (Al-Banjari, Cet. al-Ahmadiyah: 50-51; Naskah Koleksi H.M. Irsyad Zein: 31-2). Apa yang dimaksudkan terangkat dari mushhaf dan dada manusia, bisa jadi yang dimaksudkan adalah tidak ada lagi ditemukan orang yang membaca dan menghafal Al-Qur'an, atau mungkin juga diartikan tidak ada lagi orang yang mengamalkan ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Lebih dari itu, tidak ada lagi orang yang ingat dan berzikir dengan mengucap "Allah Allah". Kalau sampai terjadi demikian, kata Al-Banjari, maka akan timbullah asap yang menggiring manusia ke Padang *Mahsyar*. Kemudian, tiba-tiba mereka dikejutkan dengan suara yang sangat keras, yakni tiupan sangkakala Malaikat Israfil. Dari sinilah awal terjadinya proses Kiamat. Dengan diawalinya tiupan terompet Israfil, berarti kejadian Kiamat yang sesungguhnya telah terjadi.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa sebelum terjadinya Kiamat, menurut Al-Banjari, prosesnya terlebih dulu diawali dengan adanya seorang *mujtahid* yang adil dan bijak, yang disebutnya dengan "al-

Mahdi". Setelah itu, baru timbul *Dajjal* yang berperang dengan pasukan al-Mahdi. Karena pasukannya terkepung, kemudian al-Mahdi berdo'a kepada Allah swt. untuk meminta bantuan. Do'a itu rupanya dikabulkan oleh Allah swt. dengan diturunkannya Nabi Isa dari langit ke empat bersama para malaikat untuk membantu pasukan al-Mahdi. Dengan bantuan tersebut, pasukan al-Mahdi dan Nabi Isa dapat mengalahkan dan membunuh *Dajjal*. al-Mahdi kemudian wafat. Tidak lama setelah itu, Nabi Isa beserta pasukannya menghadapi ancaman berikutnya dari pasukan *Ya`juj* dan *Ma`juj*. Dalam perang tersebut, Nabi Isa beserta pasukannya, terkepung di *Bayt Maqdis*, sementara pasukannya dalam keadaan lapar. Saat itulah, Nabi Isa, berdo'a meminta pertolongan kepada Allah swt.; doa itu pun terkabul dan akhirnya *Ya`juj* dan *Ma`juj* beserta pasukannya, mati dimakan binatang ulat, cacing, atau burung.

Ujian Nabi Isa rupanya tidak berakhir, ia dihadapkan pula dengan pasukan *Habasyah* yang ingin meruntuhkan Ka'bah. Nabi Isa beserta pasukan melawannya. Namun, Nabi Isa dan umat Islam lainnya meninggal dunia karena terkena angin dingin yang mematikan, dan akhirnya pasukan *Habasyah* dapat menghancurkan Ka'bah. Dengan runtuhnya Ka'bah itu, maka tidak ada lagi orang yang pergi haji, kemudian hancurlah keseimbangan alam, lalu timbul kejadian yang luar biasa, seperti terbitnya matahari dari arah Barat dan munculnya binatang melata yang mampu berbicara dengan manusia. Saat itu, tidak ditemukan lagi orang yang mengingat Allah dan mengamalkan ajaran Al-

Qur'an. Akhirnya, muncullah asap dan tiupan sangkakala Malaikat Israfil sebagai pertanda proses terjadinya Kiamat.

Apa yang dinyatakan oleh Al-Banjari terhadap masalah al-Mahdi dan tanda-tanda Kiamat di atas, sesungguhnya adalah masalah gaib yang belum terjadi dan terkait dengan keimanan kepada Hari Kiamat, salah satu akidah pokok dalam ajaran Islam. Dalam memandang masalah gaib itu, Al-Banjari lebih banyak berdasar kepada Al-Qur'an, hadis dan *ijma'* ulama. Oleh karena itu, pandangannya tentang masalah gaib ini harus dipahami dalam konteks dakwah Al-Banjari terhadap umatnya pada abad ke-18 M. Al-Banjari mengingatkan kepada umatnya bahwa Kiamat pasti akan terjadi. Kiamat itu ditandai dengan berbagai kejadian yang disebut dengan tanda Kiamat. Al-Banjari, sejatinya, berusaha menguatkan keimanan umatnya. Bahkan lebih dari itu, dengan mengutip cerita al-Mahdi yang dikatakannya sebagai seorang *mujtahid* atau *mujaddid,* yang selain mampu melakukan pemurnian akidah, juga mampu menghidupkan sunnah Nabi saw. Lewat cerita al-Mahdi itu, agaknya Al-Banjari sesungguhnya ingin menyampaikan pesan betapa pentingnya pemurnian akidah Islam di masyarakat dan menghidupkan sunnah Nabi. Akhirnya, lewat tanda-tanda Kiamat yang kejadiannya luar biasa seperti terbitnya matahari dari arah Barat itu, Al-Banjari ingin memberi pesan, agar umat Islam cepat bertobat dan memperbanyak amal kebaikan sebelum matahari terbit dari Barat. Sebab, kalau matahari sudah terbit dari Barat, maka tobat seorang hamba tidak akan diterima lagi oleh Allah swt.

PENUTUP

Beralih kepada pandangan al-Banjari tentang al-Mahdi dan tanda-tanda Kiamat Kubra (Besar), al-Banjari, seperti ulama Sunni lainnya, memandang masalah yang masih gaib itu pasti akan terjadi menjelang terjadinya Kiamat. Kepastian al-Banjari ini didasarkan kepada teks Alquran, hadis, dan ijma'. Tak pelak lagi, posisi al-Banjari cenderung agak tradisionalis dan tekstualis dalam memahami masalah ini. Karena al-Banjarii cukup kuat berpegang kepada hadis Nabi yang memabahas kedua isu tersebut, dan juga memahaminya secara literal, tanpa menakwilkannya. Oleh karena itu, pandangan al-Banjari seperti ini tidak sepi dari kritik. Di antara kritik tersebut adalah al-Banjari tidak sepenuhnya memilih dan memilah kualitas hadis yang dikutipnya serta memberikan penilaian secara objektif terhadap hadis tersebut sehingga penggambaran masalah gaib tersebut secara faktual seringkali sulit diterima oleh akal sehat. Namun demikian, apa yang diungkap al-Banjari tersebut harus dipahami bahwa sebenarnya al-Banjari lebih cenderung melestarikan paham-paham Sunni tentang masalah gaib tersebut di tengah masyarakat. Apa yang diungkapnya juga harus dipahami dalam konteks dakwahnya terhadap masyarakat Muslim Banjar saat itu yang masih "abangan" dan masih terpengaruh dengan animisme dan Hinduisme agar mereka mau menjalankan ajaran Islam secara lebih baik dan murni. Dengan dikenalkannya pengetahuan

tanda-tanda datangnya Kiamat kepada mereka, diharapkan mereka mengetahui bahwa hidup mereka tidak hanya di dunia ini saja lalu berakhir setelah Kiamat, tapi terus berlanjut sampai ke alam akhirat. Oleh karena itu, mereka diajak untuk cepat bertobat, dan mengamalkan ajaran Islam dengan sebaik-baiknya.

Secara umum pesan ajakannya kepada masyarakat adalah bersiap-siap menghadapi hari Kiamat, hari pembalasan amal baik dan amal buruk. Pengetahuan tentang tanda Kiamat ini juga tidak bisa dilepaskan dengan "kehendak mutlak dan kekuasaan" Allah yang tak tertandingi oleh siapa pun. Namun, lebih jauh lagi, al-Banjari ingin memperkenalkan al-Mahdi sebagai seorang mujtahid yang terlahir dari keturunan Fatimah dan Isa al-Masih sebagai seorang yang mengikuti syari'at Nabi Muhammad. Kedua figur itu diceritakan sebagai pemimpin yang berhasil menghidupkan kembali Sunnah Nabi, memberantas bid'ah, memurnikan akidah dari kesyirikan, menghapus kezaliman dan menegakkan keadilan di bumi ini. Apa yang dikenalkan tentang tugas al-Mahdi dan Nabi Isa tersebut kepada masyarakat sejalan dengan dakwahnya al-Banjari yang ingin memelihara iman, memurnikan akidah Islam dan memberantas bid'ah.

DAFTAR PUSTAKA

Abd Allah, Muhammad ibn Yasin, *al-Kawkab al-Azhar: Syarh al-Fiqh al-Akbar,* Makkah: al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.

Abdul Karim, Muslih, *Isa dan al-Mahdi di Akhir Zaman*, Jakarta: Gema Insani, 2005.

Abdurrahman, "Pandangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tentang Imam Mahdi", *Makalah* Diskusi, Banjarmasin 28 Januari 2000.

Abdurrahman, "Menelusuri Karya-karya Tulis Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Banjarmasin Post* (Banjarmasin), 30 Maret 1997.

Abdurrahman, "Siapa Pengarang *Tuhafatur Raghibin*?", *Makalah* Diskusi, tanggal 25 Desember 1988.

Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos, 1999.

Abdurrahman. "Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjar: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar". *Makalah* disampaikan pada Diskusi Kelompok Cendekiawan Muslim, Banjarmasin. Tangal 9 Juli 1988

Al-Albani, Silsilat al-Ahadis al-Dha'ifah wa al-Mawdu'ah wa Asaruha al-Sayyi` fi al-Ummah, Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 2000.

Al-Asqalani, al-Imam al-hafiz Ahmad ibn 'Ali ibn hajar, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari,* Riyad: Dar al-Salam, 2000.

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan*, al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zayq wa Bida'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Wiebaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963, Cet. ke-2.

Al-Asyqar, Umar Sulaiman, *Kiamat Kecil dan Tanda-tanda Kiamat Besar,* terjemahan Irfan Salim, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Tuhfat al-Ragibin fi Bayani Haqiqat iman al-Mu`minin wa Ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin,* MS Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 719 (V.d.W. 37).

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabil al-Muhtadin li Tafaqquhi fi al-Din,* MS. Jakarta: Perpustaan Nasional, BR. 627 dan MI. 776.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar,* 35 halaman. Naskah koleksi pribadi H. M. Irsyad Zein (Abu Daudi), Dalam Pagar, Martapura.

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi*, Singapura: Matba'ah al-Ahmadiyah, t.th. (55 halaman).

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Fath al-Rahman bi Syarh Risalah al-Wali al-Ruslan,* Banjarmasin: Hasanu, 1405. (91 halaman)

Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Kanz al-Ma'rifah,* 6 halaman. Naskah koleksi pribadi H. Abdurrahman, Banjarmasin.

Al-Bazdawi, Abu Yusr Muhammad, *Usul al-Din*, diedit oleh Hans Peter Linss, Kairo: isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka`uh, 1963.

Al-Bukhari, al-Imam Abi 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il, *Sahih al-Bukhari*, t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Falimbani, Syekh Abd al-Samad, *Hidayat al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, IL. 292.

Al-Falimbani, Syekh Abd al-Samad, *Sayr al-Salikin ila 'Ibadat Rabb al-Alamin*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, IL. 293 dan W. 4.A.

Al-Ghazali, Syekh Muhammad, *Studi Kritis atas Hadits Nabi saw*., terjemahan oleh Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1996.

Al-Haytami, Ibn Hajar, *al-Qawl al-Mukhtasar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazar*, diedit oleh Muhammad Zaynuhum Muhammad 'Azab, Kairo: Dar al-Sahwah, 1986.

Al-Jil, 'Adud Allah 'Abd al-Rahman ibn Ahmad, *al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th.

Al-Khurasyi, Sulaiman bin Saleh, *Pemikiran Dr. Yusuf al-Qaradhawi dalam Timbangan*, terjemahan oleh M. Abdul Ghoffar, E.M., Bogor, Pustaka Imam al-Syafi'i, 2003

Al-Nabhani, Yusuf ibn Isma'il, *'Alamat Qiyam al-Sa'ah al-Sugra wa al-Kubra,* Beirut: Dar ibn al-Hazm, 1992.

Al-Qaradhawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antara Gerakan Islam,* terjemahan oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Lc. Jakarta: Robbani Press, 2002, cet. ke-6.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *Fatwa-fatwa Mutakhir*, terjemahan oleh H.M.H. al-Hamid al-Husaini, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000, cet. ke-4.

Al-Qurtubi, al-Imam al-Hafiz, *al-Tażkirah fi Ahwal al-Mawta wa Ahwal al-Akhirah*, t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Raniri, *Hujjat al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq* ("Appendix IV") yang diedit oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Al-Raniri, Nur al-Din, *Hujjat al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq,* 20 halaman, Naskah koleksi Filologika Museum Negeri Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, no. 2827.

Al-Raniri, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* ("Appendix II") yang diedit oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Khatib, *I'tiqadat Firaq al-Muslimin wa al-Musyrikin,* Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, 1978.

Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Khatib, *Usul al-Din*, Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, t.th.

Al-Samarqandi, Abu al-Lays, *'Uqubat Ahl al-Kaba`ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.

Al-Santanawi, Ahmad, dkk., (eds.), D*a`irat al-Ma'arif al-Islamiyah*, t.tp: Dar al-Fikr, 1933.

Al-Suhrawardi, Abu Hafs, *'Awarif al-Ma'arif*, diedit oleh Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud ibn Syarif, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th. Edisi dalam bahasa Inggris dengan judul *A Dervish Textbook,* terjemahan oleh H. Wilberforce Clarke, London: The Octagon Press, 1980.

Al-Suyuti, al-Imam Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Nuzul isa ibn Maryam Akhir al-Zaman,* diedit oleh Muhammad Abd al-Qadir 'Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.

Al-Syafi'i, al-Imam Abi Abd Allah Muhammad ibn Idris, *al-Fiqh al-Akbar*, Makkah, al-Maktabah al-Tijariyah, t.th.

Al-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal,* Mesir, Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1967, (Edisi terjemahan oleh Karsidi Diningrat, Sekete-sekte Islam, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996).

Al-Syekh, 'Izz al-Din Husayn, *Asyrat al-Sa'ah al-Sugra wa al-Kubra,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Al-Taftazani, al-'Allamah Sa'ad al-Din, *Syarh al-'Aqa`id al-Nasafiyah*, diedit oleh Ahmad Hijazi al-Saqa, Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, 1988.

Al-Zarqani, Imam Muhammad ibn 'Abd al-Baqi, *Mukhtasar al-Maqasid al-Hasanah fi Bayan Kasir min al-Ahadis al-Musytahirah 'ala al-Alsinah*, diedit oleh Muhammad ibn Lutfi al-Sabag, Riyad: al-Maktabah al-Tarbiyah, 2003.

Anshary, A. Hafiz, "Peranan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan," dalam Jurnal *Khazanah*, Banjarmasin: IAIN Antasari, Vol. 1, No. 01 Januari—Februari 2002.

Anwar, Khairil, "'Ulama` Indonesiya al-Qarn al-Tsamin 'Asyara: Tarjamat Muhammad Arsyad al-Banjari wa Afkaruhu, dalam *Studia Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, Volume 3, Number 4, 1996.

Anwar, Khairil, dkk., *Kedatangan Islam di Bumi Tambun Bungai*, Palangka Raya: STAIN Palangka Raya Press, 2006, Edisi Revisi.

Arsyad Ash, Marzuki, "Imam Mahdi dalam Pandangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710—1812 Masehi): Kajian atas Kitab *Risalah Qaul al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahdi al-Muntazhar*", *Laporan Penelitian*, Jambi, Perpustakaan IAIN Sulthan Thaha Saifuddin, 1999. t.d.

Azra, Azyumardi "Oposisi terhadap Sufisme", dalam *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.

Azra, Azyumardi "Sejarah Wacana Religio-Intelektual Islam Nusantara", dalam *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, diedit oleh Idris Toha, Jakarta: Gramedia, 2002.

Azra, Azyumardi, "Mahdiisme: "Survey Teologi Historis" dalam buku *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam,* Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999, cet- ke-1.

Azra, Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia, Bandung: Mizan, 1994.

Azra, Azyumardi, dkk., (eds.), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001, Jilid 1—7, Cekatan ke-9 (Edisi Revisi).

Azra, Azyumardi, Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan, Bandung: Rosda, 2000, Cet. ke-2.

Badawi, Abd al-Rahman, *al-Ilhad fi al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1945. Edisi Indonesia, *Sejarah Ateis Islam: Penyelewengan, Penyimpangan, Kemapanan*, terjemahan oleh Khairon Nahdiyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Badawi, Abd al-Rahman, *Mażahib al-Islamiyah,* Beirut: Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1971, Jilid I.

Badawi, Abdul Adzim, *Genderang Kiamat: Berita Besar dari Negeri Keadilan*, terjemahan oleh Fadli Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2002.

Banjar, H. Abdurrasyid, *Kitab Parukunan Basar Malayu*, Surabaya: Maktabah Sa'ad ibn Nasir ibn Nabhan wa Awladih, 1979.

Basuni, Ahmad, *Nur Islam di Kalimantan Selatan*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986.

Bruinessen, Martin van, Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, Bandung: Mizan, Cet. Ke-2.

Cawidu, Harifuddin, Konsep Kufr dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik, Jakarta: Bulan Bintang, 1991

Dahlan, Abdul Aziz, Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani, Padang: IAIN IB Press, 1999.

Dahlan, Abdul Aziz, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Penerbit Beunebi Cipta, 1987.

Dahlan, Abdul Aziz, "Akidah" dalam Taufik Abdullah (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002, Jilid ke-3.

Dahlan, Abdul Aziz, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (Jakarta), Vol. II, 1991.

Dahlan, Abdul Aziz, *Teologi dan Akidah dalam Islam*, Padang: IAIN IB Press, 2001.

Dahlan, Bayani, Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 10, No. 10, Banjarmasin, Pusat Penelitian IAIN Antasari Banjarmasin, April 2004.

Daud, Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997, Cet. ke-1.

Daud, Alfani, "Ulama dalam Masyarakat Banjar", dalam Moeslim Abdurrahman (ed.), *Agama, Budaya, dan Masyarakat*, Jakarta: Litbang Depag RI., 1977.

Daudi, Abu, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar),* Martapura: Sekretariat Madrasah Sullam ul'Ulum, 1980.

Daudy, Ahmad, Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniri, Jakarta: Rajawali, 1983.

de Graaf, "Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18," dalam Azyumardi Azra (penyunting dan penerjemah), *Perspektif Islam di Asia Tenggara,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.

Fathoni, Muslih, *Paham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Persfektif*, Jakarta: PT Rajagrafindo, 2002, Cet. ke-2.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Putaka Panjimas, 1999.

Hanafi, Hassan, *Dari Akidah ke Revolusi*, Jakarta: Paramadina, 2003. (Edisi Arabnya, *Min al-'Aqidah ila al-Sawrah*, t.tp.; Maktabah Madbuli, t.th.).

Hans Peter Linss, "Sirah Abi al-Yusr Muhammad al-Bazdawi", dalam *Usul al-Din*, Kairo: isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka`uh, 1963.

Harahap, Syahrin, dan Hasan Bakti Nasution (eds.), *Ensiklopedi Akidah Islam*, Jakarta: Kencana, 2003.

Hasan, M. Tholhah, Ahlussunnah Waljamaah dalam Persepektif dan Tradisi NU, Jakarta: Lantabora Press, 2005.

Hasan, Muhammad Tolhah, "Ahlus Sunnah Waljamaah: Pengertian dan Aktualisasinya", dalam Imam Baehaqi, *Kontroversi Aswaja*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Hasan, Muhammad Tolhah, "Mafhum Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah 'inda Jam'iyah Nahdat al-'Ulama`", dalam *Studia Islamika*, Vol. 12, no. 1, 2005.

Hilmi, Mustaf, *Ibn Taymiyah wa al-Tasawwuf*, Iskandariyah: Dar al-Da'wah, t.th.

Husamuddin, Ali ibn, *Imam Mahdi, Kedatangan Pasti, Bukan Sekedar Mitos*, terjemahan oleh H. Ridwan Sanjaya dan Ahmad al-Badawi, Jakarta: Pustaka Inner, 2004,

Ibn 'Arabi, *al-Futuhah al-Makkiyah*, Kairo: Daar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra, 1911.

Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, diedit oleh 'Afifi, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Talbis Iblis*, Beirut: Dar al-Jayl, t.th.

Ibn Katsir, *Huru Hara Hari Kiamat*, terjemahan oleh H. Anshori Umar Sitanggal dan H. Imron Hasan, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002,

Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Maktabah al-Madrasah, 1979, Cet ke-2.

Ibn Majah, al-Hafiz Abi 'Abd Allah al-Qazwayni, *Sunan ibn Majah*, t.dt.

Ibn Taymiyah, *Syarh al-'Aqidah al-Wasitiyah*, diedit oleh Khalid ibn 'Abd Allah al-Muslih, Riyad: Dar Ibn al-Jawzi, 1421 H.

Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyah*, Kairo: Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1903, Vol. I.

Ismail, Syuhudi, *Hadits Nabi Menurut Pembela, Pengingkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Izutsu, Toshihiro, *Etika Beragama dalam Alquran*, terjemahan oleh Mansuruddin Djoely, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, Cet. ke-1.

Izutsu, Toshihiro, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terjemahan dari Agus Fahri Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, Cet. Ke-1

Jahja, H.M. Zurkani, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam Kalimantan,* Banjarmasin, Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2005.

Jamalie, Zulfa (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan*, Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari, 2005.

Jamaluddin, Amin Muhammad, *Umur Umat Islam, Kedatangan Imam Mahdi, dan Munculnya Dajjal*, terjemahan H. Akel, Jakarta: Cendekian Sentra Muslim, 2002.

Jamaluddin, Mufti, *Parukunan Jamaluddin*, Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, t.th.

Juhaidi, Ahmad, "Kerajaan Banjar", dalam Zulfa Jamalie (ed.), *Biografi dan Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Matahari Islam Kalimantan*, Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari Banjarmasin, 2005.

M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran,* Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin Peradaban,* Jakarta: Paramadina, 1995.

Mansur, M. Laily, *Kitab Ad Durrun Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf*, Banjarmasin: Hasanu, 1982.

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* Jakarta: UI-Press, 1986, Ed. ke-1, Cet. 2.

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jakarta: UI-Pres. 1985.

Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 1986 Cet. Ke-5.

Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam,* Jakarta, Gaya Media Pratama, 1999.

Nawawi, Ramli, *Upacara Tradisional Manyanggar Banua*, Banjarmasin: Depdikbud, 1987.

Nawawi, Ramli, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Penyebar Ajaran Ahlus Sunnah Wal Jama'ah pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan", *Skripsi* pada Fakultas Keguruan Banjarmasin: Perpustakaan Unlam, 1977. t.d.

Nawawi, Ramli, *Tata Kelakuan di Lingkungan Pergaulan Keluarga dan Masyarakat Daerah Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Proyek Inventarisasi dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1984.

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn Al-'Arabi*: *Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Noorhaidi, "Muhammad Arshad al-Banjari (1710—1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", *Tesis M.A* dalam Islamic Studies, Leiden: Pepustakaan Leiden University, 1999. t.d.

Panitia Pelaksana, "Laporan Hasil Seminar Sehari: Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kumpulan Makalah*, Banjarmasin, Perpustakaan IAIN Antasari Banjarmasin, 1988.

Sahabuddin, Nur Muhammad Pintu Menuju Allah: Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani, Jakarta: Logos, 2002.

Saleh, Fauzan, Teologi Pembaruan, Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004,

Saleh, M. Idwar, "Banjarmasih", *Makalah*, Banjarmasin, Museum Negeri Lambung Mangkurat:1981.

Saleh, M. Idwar, *Sejarah Daerah Tematis*, Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978.

Saliba, Jamil, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Kitab, 1982. Jilid I dan II.

Sangidu, Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniri, Yogyakarta: Gama Media, 2003.

Shihab, M. Quraish, "Keragaman dalam Kerukunan Menurut Al-Qur'an, dalam *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah*, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Shihab, M. Quraish, Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan Malaikat dalam l-Qur'an-As-Sunnah, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Siddiq, 'Abd al-Rahman, *'Amal Ma'rifat,* Singapura: Maktabah Ahmadiyah, 929.

Siddiq, 'Abd al-Rahman, *Risalat Syajarat al-Arsyadiyah wa Ma Ulhiqa biha*, Singapura: Matba'ah al-Ahmadiyah, 1937.

Syaltut, Mahmud, *Akidah dan Syari'ah Islam*, Terjemahan oleh Fahruddin HS. Jakarta: Bumi Aksara, 1984.

Syaltut, Mahmud, *al-Fatawa: Dirasat li Musykilat al-Muslim al-Mu'asir fi Hayatih al-Yawmiyah wa al-Ammah*, t.tp.: Dar al-Qalam, t.th.

Syarifuddin, *Upacara Tradisional Menyanggar Padang di Desa Bangkau*, Banjarmasin: Direktorat Permuseuman Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1988.

Syukur, H.M. Asywadi, "Perkembangan Ilmu Keislaman di Kalimantan, *Makalah,* Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, 2001. t.d.

Syukur, H.M. Asywadi, "Sejarah Perjuangan Umat Islam Kalimantan Selatan dalam Menghadapi Penjajahan Belanda", *Makalah Diskusi*, Banjarmasin: PPIK, 2001.

Syukur, H.M. Asywadi, "Suatu Studi tentang *Risalah Tuhfatur Raghibin*", *Makalah* Diskusi, Banjarmasin: Perpustakaan IAIN Banjarmasin, 1989. t.d.

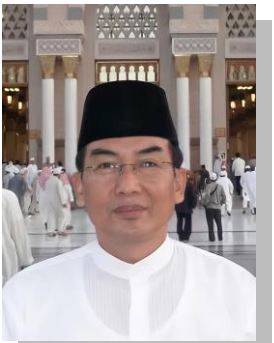
Usop, KMA M., "Pakat Dayak: Sejarah Integrasi dan Jatidiri Masyarakat Dayak dan Daerah Kalimantan Tengah", *Laporan Penelitian*, Palangka Raya: Yayasan Pendidikan dan Kebudayaan Batang Garing, 1994.

Ya'kub, Ali Mustafa, *Hadis-hadis Bermasalah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003, Cet. ke-2.

Yasin, Muhammad Nu'aim, *Iman: Rukun, Hakikat dan yang Membatalkannya*. Terjemahan oleh Tate Qomaruddin, Lc. Bandung: As-Syamil Press, 2002.

Zamzam, Zafry, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari: Ulama Besar Juru Da'wah, Banjarmasin, 1979, Cet. ke-2.

PROFIL PENULIS



Khairil Anwar adalah dosen Pemikiran Islam di Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya, kota Palangka Raya, Kalimantan Tengah, Indonesia. Email: khairil.anwar@iain-palangkaraya.ac.id dan ORCID ID. Menyelesaikan pendidikan S1 Pendidikan Islam di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1989); Magister Pemikiran Islam (Islamic Studies) di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1994); Studi Doktor Pemikiran Islam (Islamic Studies) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007). Ia memiliki beberapa artikel : (a) "Ulama Indonesiyya al-Qarni al-Thamin Ashar: Tarjamah Muhammad Arshad al-Banjari wa Afkaruhu" (Studia Islamika, Jurnal Studi Islam Indonesia, Volume 3, Nomor 4, 1996); (b) "Al-Ma'ahid al-Turathiyah wa al-Syuyu'iyah wa al-Thuruq al-Sufiyah" (Studia Islamika, Jilid 5, Nomor 1, 1998). (c) "Manajemen Mutu Pesantren: Intervensi Pemerintah dalam Kebijakan UU Pesantren di Indonesia" (Jurnal Internasional Inovasi, Kreativitas, dan Perubahan, Volume 14, Nomor 3, Tahun

2019); (d) "Membangun Ruang Ketiga dalam Masyarakat Multi-Agama: Hubungan Antar Umat Beragama di Kalimantan Tengah, Indonesia" (Jurnal Kalam, Volume 12, Nomor 2, 2018). Karya dalam bentuk buku berupa (a) Naskah Syair Kiamat: Telaah Filologis dan Teologis (Intemedia, Malang, 2011), (b) Pembaharuan Pemikiran Kalam di Kalimantan Selatan (K-Media, Yogyakarta, 2021).

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PALANGKA RAYA

KALIMANTAN TENGAH – INDONESIA

https://iain-palangkaraya.ac.id

Dinamika perubahan sosial sangat terasa di tengahtengah masyarakat industri seperti juga yang terjadi di masyarakat Banjar. Sistem kebudayaan utamanya sebagai masyarakat Kalimantan lebih dicirikan dengan kuatnya pengaruh budaya atau tradisi yang bersifat keagamaan. Agama lebih ditempatkan sebagai sistem kognisi, sebagai sumber nilai dan pandangan dunia (*world view*) yang membentuk sistem kebudayaan.

Umumnya, pandangan teologi ini tidak dapat dilepaskan dari teologi mainstream, yakni teologi Asy'ariyah yang menjadi ideologi mainstream bagi pengikut ahlusunnah wa al-Jama'ah. Pandangan teologis tentang budaya diharapkan membentuk sikap dan perilaku dalam pengamalan baik dalam bentuk konstruk sosial hingga amaliah berbasis masyarakat. Buku ini menyajikan padangan terkait persinggungan antara ranah teologi dan budaya serta pandangan-pandangan terkait masa depan dunia.

TEOLOGI DAN BUDAYA ISLAM MASYARAKAT BANJAR

Penerbit K-Media
Bantul, Yogyakarta
kmediacorp
kmedia.cv@gmail.com
www.kmedia.co.id

K-Media

ISBN 978-623-316-902-8